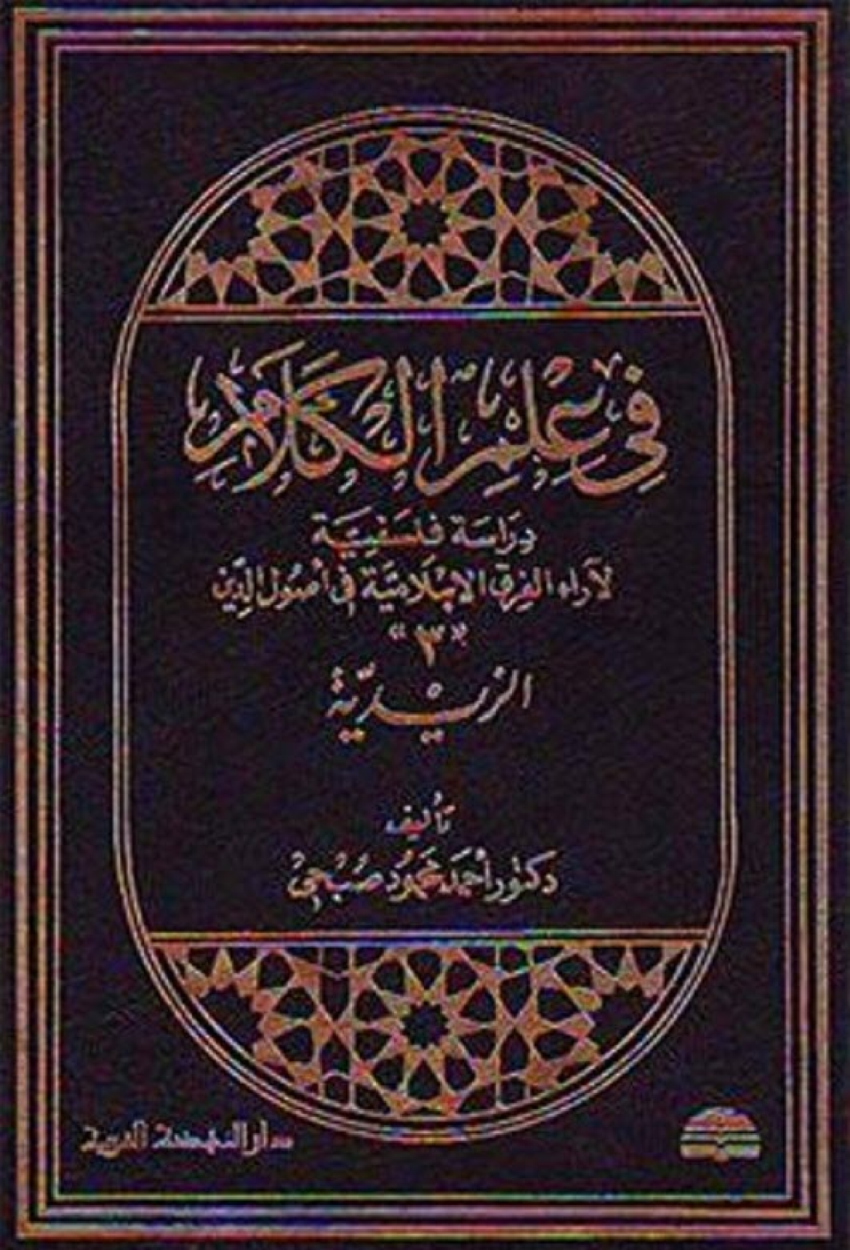
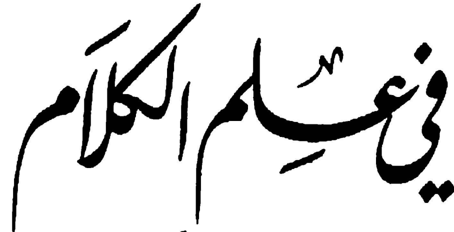

في علم الكلام
دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين
٣
الزيدية
تأليف
دكتور أحمد محمود صبحي
دار النهضة العربية

في علم الكلام

دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

٣

الزيدية



دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

٣

الزيدية

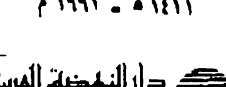
تأليف
دكتور أحمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت . ص.ب ١١٠٧٤٩

الطبعة الثالثة

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م



● الادارة: بيروت، شارع مدحت باشا، بناية كريدية، تلفون: ٣٠٣٨١٦ ٣٠٩٨٣٠
برقياً: دانهضة، ص.ب ١١٠٧٤٩
تلكس: NAHDA 40290 LE
29354 LE

● المكتبة: شارع البستاني، بناية اسكندراني رقم ٣، غربي الجامعة العربية، تلفون: ٣١٦٢٠٢

● المستودع: بئر حسن، تلفون: ٨٣٣١٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من قال تعالى فيهما:

﴿ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴾

إلى اليمن السعيد والشعب العريق.

المؤلف

شكر وتقدير

إلى:

١ ـ السيد/ عبد القادر عبدالله.
وزير العدل الأسبق ورئيس محكمة الاستئناف.

٢ ـ السيد / محمد بن محمد المنصور.
وزير الأوقاف الأسبق ومستشار رئيس الجمهورية.

٣ ـ السيد/ محمد بن يحيى مطهر.
حاكم لواء تعز «قاضي القضاة»

٤ ـ وابنه السيد/ محمد محمد مطهر.
نائب رئيس جامعة صنعاء.

لولا تفضلكم بإعارتي بعض ما لديكم من مخطوطات قيمة لما أمكن لهذا الكتاب أن يرى النور.

ولا يفوتني أن أشكر القائمين على المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء:

١ ـ القاضي: محمد بن علي الأكوع ـ أمين عام المكتبة.
٢ ـ السيد/ أحمد زبارة.
٣ ـ السيد/ محمد عبد الرحمن الطير.

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

هذه حلقة من سلسلة دراسة أهم الفرق الإسلامية، ولقد سبق أن عرضت لكل من المعتزلة والأشاعرة في الجزءين الأول والثاني من كتابي «في علم الكلام»، وأتابع الكلام عن إحدى فرق الشيعة وأعني بها الزيدية.

في الهدف والمنهج:

تهدف هذه الدراسة إلى عرض آراء كل فرقة من فرق المسلمين في نسق متكامل سواء من جانب الشخصيات أو من جانب الموضوعات.

ويهدف هذا العرض إلى وصل الماضي بالحاضر، إذ من أعراض تدهور الفكر الإسلامي الحديث انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم، وشعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا.

ولا يقتضي وصل الحاضر بالماضي إلا إزالة أدنى قدر من حاجز تباين أسلوبي التفكير بيننا وبينهم، بذلك يتم العرض الموضوعي لفكر أجدادنا كما يتم إحياء تراثهم في عقولنا ووجداننا.

هذا ما ألتزم به في دراستي للفرق الإسلامية.

وانتمائي المذهبي إلى إحدى هذه الفرق - أعني أهل السنة - لم يكن بحال ما سبيلاً إلى التحامل على فرق مخالفة لمذهبي، لأني أومن أن الحق ليس مقصوراً على واحد منها ولكنه موزع بينها، ومن ثم سعيت أن تكون النزاهة - سواء في العرض أو في التعقيب - مقصدي، وعسى أن أوفق، فذلك هو السبيل الوحيد للتقارب بين فرق المسلمين.

بصدد الزيدية:

التصور العام عن الزيدية أنها إحدى فرق الشيعة، ومن ثم لزم استهلال الدراسة بباب عن التشيع وعوامل نشأته وأهم فرقه.

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين، ومن ثم فقد شغل هو ومن تبعه على مبدأ «الخروج» ثم الحديث عن أهم فرق الزيدية، شغل ذلك الباب الثاني من الكتاب.

وحين ثابر أئمة الزيدية على الخروج على دولة الظلم، كان لا بد أن تنجح بعض حركاتهم في إقامة دول، فكان الباب الثالث عن الدول الزيدية ومؤسسيها:

- دولة الأدارسة في المغرب ومؤسسها إدريس بن عبد الله.
- الزيدية الهادوية في اليمن ومؤسسها الهادي يحيى بن الحسين.
- الزيدية الناصرية في الديلم وطبرستان ومؤسسها الناصر الأطروش.

وتبع الحديث عن الأخيرة بحث عن امتدادها لدى دولة بني بويه وأديبها ومفكرها الصاحب بن عباد.

والتصور الخاص عن الزيدية أنها حذت حذو المعتزلة في الأصول، وفي ذلك جانب كبير من الحق، فحين غربت شمس الاعتزال في القرن السادس الهجري حملت الزيدية تراث المعتزلة وحفظته وحافظت عليه، ولولاها لاندثر، فكان الباب الرابع عن صلة الزيدية بالمعتزلة وأهم شخصيات الزيدية المشايعة للمعتزلة، فكان الحديث عن الحاكم الجشمي الذي كان معتزلياً ثم «تزيد»، وعن يحيى بن حمزة الذي يمثل ذورة الفكر الزيدي وقمة اللقاء بين الفريقين، ثم عن أحمد بن يحيى المرتضى وهو زيدي «اعتزالي».

ولكن هذه المشايعة من الزيدية للمعتزلة لا تعني المتابعة التامة، فبينما غلب على المعتزلة البحث في المسائل النظرية وفي دقيق الكلام آثرت الزيدية الاهتمام بالجوانب العلمية، فأفاضوا فيما قصر فيه المعتزلة من بحث في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن بحث في الإمامة وما يتفرع عنها.

أريد أن أقول كان للزيدية بعض الإستقلال عن المعتزلة، بل لقد ظهر فيهم تيار يعارض المعتزلة ويمثله حميدان بن يحيى.

وظهر في المذهب الزيدي تيار قوي يميل إلى أهل السنة بعامة وإلى السلف وأهل الحديث بخاصة، وقد مثله كثيرون، تخيرت منهم ابن الوزير وابن الأمير والشوكاني، وما زال تأثير الأخير في مدرسته قائماً إلى يوم الناس هذا.

وبعد، فإن الزيدية أقل المذاهب الإسلامية حظاً من الدراسة، أما دارسو الفلسفة فقد آثروا عليها دراسة الإسماعيلية لما فيها من أفكار فلسفية، وأما المشتغلون بدراسة الفرق فربما أعوزتهم المصادر اللازمة للبحث إذ أغلبها ما زال مخطوطاً وقابعاً إما في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء أو لدى أفراد من زيدية اليمن، ومن ثم بعدت الشقة بينهم وبينها.

أما وقد أسعدني الحظ بالإعارة إلى اليمن فقد وجدتها فرصة سانحة للتعريف عن مذهب من أهم مذاهب المسلمين وأكثرها تسامحاً واعتدالاً.

فإن قدر لهذا الكتاب أن يستحث الباحثين وبخاصة من اليمنيين على الإهتمام بدراسة الزيدية أكون بذلك قد وفقت.

والله ولي التوفيق.

المؤلف

١٥ شعبان ١٤٠٠ هـ
٢٨ يونيو ١٩٨٠ م.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

تقبل مثقفو اليمن الطبعة الأولى من الكتاب بقبول حسن فاق تقديري، ليس فحسب لنفاد طبعته الأولى في ستة شهور، وإنما في تعقيبات وملاحظات وردت إليّ من علماء كبار، وهذه في نظري أجل قيمة من مجرد ثناء على الكتاب عابر، ثم ما كتبه الأديب الدكتور عبد العزيز المقالح في الصحف عن الزيدية بمناسبة ظهور الكتاب، فضلاً عما دار حوله من مناقشات في المجالس الخاصة التي دعيت إلى بعضها فكانت أشبه بندوات.

وإن كان اهتمام علماء المذهب بالكتاب أمراً متوقعاً، فإن اهتمام المثقفين ثقافة غربية به في زمن اجتاحت العالم العربي نزعة علمانية تخلف التراث وراءها ظهرياً إنما يدل على وعي بقيمة التراث بين الشباب وعلى تمييزه بين نظام سياسي انقضى وبين فكر لليمن أصيل يحق لليمن أن يباهي به سائر العرب والمسلمين. إني مقتنع أن أمثال يحيى بن الحسين ويحيى بن حمزة وابن المرتضى وابن الوزير وابن الأمير والشوكاني ـ وغيرهم كثيرون ـ لا يقلون من الناحية الفكرية ـ بل والدينية ـ قدراً عمن ذاعت شهرتهم من مفكري الأشعرية ومذهب السلف لولا أنه قدر لهؤلاء ذيوع الصيت وانتشار المؤلفات لهم وعنهم، بينما ظلت معظم كتب أولئك مخطوطة حبيسة الأقبية والمكتبات التي يتعذر أن يصل إلى قراءتها الكثيرون، لا في علم الكلام وأصول الدين فحسب بل في سائر العلوم الإسلامية واللغة العربية. ومن ثم فإني لا زلت أهيب بالقائمين على أمر الفكر والثقافة سواء الهيئات الرسمية كمركز الدراسات أو المتخصصين من الباحثين [1]. أن يعملوا على إخراج هذه الكنوز العلمية الدفينة للناس بتحقيق ونشر هذه المخطوطات.

أما أولئك العلماء الذين بعثوا بتعليقات أخص منهم سماحة المفتي الشيخ أحمد زبارة، والسيد/ محمد بن يحيى مطهر ـ وقد بعث بملاحظات مستفيضة مفيدة ـ والسيد/

---

(١) أنوه بالجهد الرائع للأخ عبد الله الحبشي، إنه يتعذر في عصر طغت فيه الماديات أن يتصور المرء أنه ما زال على قيد الحياة شاب يعمل في صمت وإنكار ذات، ودأب وأناة مؤثراً العلم حتى على ضروريات الحياة.

محمد بن محمد المنصور والقاضي إسماعيل الأكوع والسيد عبد الرحمن المؤيدي الضحياني فإن حقهم علي أن أثبت في هذه الطبعة الثانية في أسفل الصفحات المتعلقة بالموضوع تعليقاتهم التي كشفت الكثير منها عن وجه الحق في المذهب، فأهل الدار أعلم بما فيه.

والله الموفق للصواب

المؤلف

تحريراً في ٢٥ ربيع الثاني ١٤٠٣ هـ
٨ فبراير ١٩٨٣ م

الباب الأول

مدخل لدراسة التشيع

الفصل الأول

نشأة التشيّع

١ ـ في أسباب انقسام المسلمين إلى سنة وشيعة:

الشيعة إحدى فرق المسلمين وأكثرها عدداً بعد جمهور أهل السنة، يجمع فرق الشيعة ويميزها في نفس الوقت عن أهل السنة الإعتقاد أن علياً أحق بالإمامة والخلافة بعد وفاة النبي عليه السلام.

يثير هذا المعتقد تساؤلين:

الأول: لماذا هذا المعتقد على مدى أكثر من ثلاثة عشر قرناً ونصف وقد انتهى أمر علي من الدنيا هو وصاحبه أبي بكر، وكيف يصبح موضوع أحقية الأول على الثاني مذهباً ومعتقداً؟

الثاني: لماذا أضيفت القداسة على الإمام علي بن أبي طالب دون سائر الصحابة مع أن أيام خلافته كانت فتناً وحروباً أهلية لم يعهدها المسلمون في عهود من سبقوه من الخلفاء؟

تساؤلان جديران بالبحث عن إجابة لهما قبل دراسة فرق الشيعة.

في المنهج:

١ ـ استبعد بادىء ذي بدء سواء في البحث عن إجابة هذين التساؤلين أو في دراسة التشيع ما دأب عليه بعض الباحثين ـ قدامى ومحدثين ـ من رد عقائد الشيعة إلى مصادر أجنبية وخاصة اليهودية، لا لأن هذه القضية تجافي النزاهة والموضوعية فحسب، وإنما لأنها تستند إلى مسلمة لا أسلم بها وهي: استبعاد الشيعة من حظيرة الإسلام، واستبدل بها مسلمة أخرى أعدها قضية أساسية في دراسة الفكر الإسلامي: إن نقطة البدء في نشأة أية فرقة إسلامية إنما نلتمسها من البيئة الإسلامية ذاتها: من حياة المسلمين الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإن التأثر بمصادر أجنبية لا يكون إلا لدى الغلاة،

فإن كان لدى المعتدلين ففي مرحلة متأخرة من تاريخ الفرقة، وفي الحالة الأخيرة لا تشكل الأصول الأجنبية جوهر العقيدة، وإنما حواشيها وأسلحتها الجدلية، إذ تظل البذرة الأجنبية غريبة عن الفكر ـ خاصة إن تعلق الفكر بالعقيدة ـ ولا تعبر عن الخصائص الذاتية بروح الحضارة، ومآلها إلى أن تلفظ وتستبعد كما لفظ جمهور المسلمين ـ سنة وشيعة ـ معتقدات الغلاة، تسري هذه القاعدة على التشيع كما تسري على أي مذهب آخر، فالتصوف مثلاً كانت بدايته زهداً إسلامياً خالصاً، ولم تتسرب الأصول الأجنبية إليه إلا في دور متأخر في طوره الفلسفي، وقد لفظ الفكر الإسلامي ما في التصوف من غلو.

ولكن يحق أن يقال من وجهة نظر سلفية بحتة، أن في التشيع أو التصوف حتى في صورتهما المعتدلة من الأفكار والتصورات ما لم يكن على عهد رسول الله ولا السلف الصالح، وأقول إن هذه الأفكار والتصورات حتى مع افتراض أنها دخيلة على الإسلام غريبة عليه فإنها نتاج فكر مسلمين ما في إسلامهم شك، وأنها محصلة عوامل فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية تعرضت لها حضارة الإسلام وتاريخ المسلمين. وفرق بين عقيدة الإسلام بالمفهوم السلفي وبين فكر المسلمين بالمفهوم الحضاري.

٢ ـ ألتزم بصدد دراسة فرق الشيعة بما سبق أن التزمت به في دراسة المعتزلة والأشاعرة من صياغة معتقدات الفرق صياغة فلسفية تنأى بها عن الحساسية العقائدية أو المذهبية.

وإذا كانت المباحث التقليدية في الفلسفة هي الوجود والمعرفة والقيم، والأخيرة يندرج تحتها الحق ـ موضوع المنطق، والخير ـ موضوع الأخلاق والسياسة ـ والجمال موضوع فلسفة الجمال، فإني أظن دون استباق للنتائج أن جوهر الإختلاف بين الشيعة والسنة يدور حول موضوع سياسي وإن اتخذ طابعاً عقائدياً [1]، علينا إذن ألا يصرفنا الجدل بين السنة والشيعة عن جوهر الإختلاف المتعلق بالسياسة، وهو إن اتخذ طابعاً عقائدياً فما ذاك إلا لأن الدين كان يظل بظله جميع مظاهر الفكر في الإسلام، هذا وقد اصطلح مفكرو الإسلام أن يعالجوا هذه الموضوعات السياسية في جوهرها، الدينية في مظهرها، تحت اسم (الإمامة).

عود إلى التساؤلين: ما معنى أن يدين قوم بموالات علي إلى اليوم ويرون أحقيته

---

(١) يتيسر علينا في عصرنا فهم كيف تصبح المذاهب السياسية معتقدات لدى معتنقيها وقد أصبحت تسمى أيديولوجيات.

بالخلافة بعد النبي ويجعلون من إمامته عقيدة لهم قد يلحقها بعضهم بالشهادتين [٢]؟ هذا وقد درج الباحثون أن يجدوا التقديس الذي قد يبلغ حد التأليه مقصوراً على شخص المؤسس ـ كالمسيح وبوذا ـ ، ولكن التقديس لدى الشيعة قد قرن بعلي، فالتأليه والإعتقاد برجعته قد خلعا عليه دون رسول الإسلام.

ولماذا علي بالذات؟ إننا إذا حكمنا بالظواهر وسايرنا أهل الظاهر فإن فترة حكم علي لم تكن إلا فتناً متلاحقة وحروباً أهلية تقاتل فيها بعض كبار الصحابة، وكان علي طرفاً فيه، بصرف النظر عن وجه الحق في هذه الحروب، أو عن المصيب من بين الطرفين، ولم يكن من ذلك شيء في عهود أسلافه من الخلفاء الراشدين، على العكس كانت هناك فتوحات وانتصارات توقفت كلها في السنوات الخمس التي حكم فيها علي. ويزيد الأمر حيرة أن علياً لا يعد أفضل الصحابة في نظر الشيعة فقط وإنما في نظر أغلب الصوفية وفريق كبير من المعتزلة.

أريد أن أقول: إن الظاهر لا يفسر هذه الموالاة بل على العكس يأباها، فهل وراء الظاهر من باطن يفسر الأمر كله؟

على أنه لا يصح استبعاد التفسير الظاهري للأحداث السياسية إلا بعد أن يتبين وجه القصور فيه، فما هو ظاهر الأحداث؟ لنتلمس ذلك في نشأة التشيع.

في نشأة التشيع:

ليس هناك من نقطة بدء تاريخية متفق عليها بين الباحثين بصدد نشأة التشيع بمثل ما اتفقوا بالنسبة لسائر الفرق كالخوارج والمعتزلة والأشاعرة مثلاً[*]، ويتفاوت اختلاف الباحثين حتى يمتد إلى فترة تصل إلى نصف قرن بين وفاة النبي واستشهاد الحسين (من ١١-٦١ هـ) فنتلمس سير الأحداث وصلتها بنشأة التشيع خلال هذه الفترة.

١ ـ في أن التشيع قد نشأ عقب وفاة النبي:

يقول أبو الحسن الأشعري: إن أول ما حدث من الإختلاف بين المسلمين بعد وفاة

---

(٢) بإضافة عبارة: علي ولي الله إلى الأذان بعد الشهادتين لدى بعض فرق الشيعة.

(*) الخوارج عقب التحكيم، والمعتزلة في مجلس الحسن البصري حين سئل عن الحكم في فاعل الكبيرة، والأشاعرة حين خرج أبو الحسن الأشعري على أستاذه الجبائي.

نبيهم ﷺ هو اختلافهم في الإمامة [٣]، ذلك أن المسلمين قد اختلفوا فيمن يتولى أمرهم بعد النبي فظهرت وجهات نظر ثلاث:

أ ـ وجهة نظر الأنصار: فهم أول من آوى الرسول ونصره، فقد مكث في قومه بضع عشرة سنة فما آمن من قومه إلا قليل، حتى خص الله الأنصار بالفضيلة وآثرهم بالكرامة فرزقهم الإيمان حتى استقام الأمر لرسول الله بأسياف الأنصار، ولقد اتخذ الرسول مدينتهم مكان إقامته ودفن فيها.

وقد عبر عن هذه الوجهة من النظر سعد بن عبادة زعيم الخزرج من الأنصار، وكانت أول وجهات النظر ظهوراً.

ب ـ وجهة نظر المهاجرين: أول الناس إسلاماً وأوسط العرب أنساباً، ولن تدين قبائل العرب إلا لقريش كما دانت لهم في الجاهلية، فالخلافة في قريش. وقد عبر عن هذا الرأي أبو بكر الصديق.

جـ ـ وجهة نظر بني هاشم: إذا احتج المهاجرون على الأنصار بالقربى من رسول الله فبنوا هاشم أدنى الناس قرابة، فلا ينبغي لسلطان محمد أن يخرج عن داره ما دام فيهم القارىء لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله [٤].

وهذه وجهة نظر علي بن أبي طالب، وقد وافقه عليها العباس بن عبد المطلب والزبير بن العوام وخالد بن سعيد والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والبراء بن عازب وأبي بن كعب.

ولم تكن بواعث تأييد هؤلاء لعلي متماثلة، كان باعث القرابة بالمنسبة لذوي قرباه كالعباس وابنه والزبير وخالد الأموي، وكان باعث الإعتقاد بأفضلية علي بالنسبة للباقين وهؤلاء يراهم جمهور الشيعة روادهم الأوائل.

على أنه لم يلزم عن اختلاف الرأي تصدع أو انشاق، ربما لحرصهم جميعاً على الإعتصام بحبل الله، وربما لمكانة أبي بكر، وربما لعوامل خارجية اقتضت أن يدع كبار

---

(٣) الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٩. وواضح أن الأشعري لا يعني حدوث تصدع أو انشقاق ولكنه مجرد اختلاف.

(٤) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة جـ ١ ص ٨ ـ ١٨ وقد ظهرت وجهة النظر الأولى والثانية في اجتماع السقيفة حيث تمت البيعة لأبي بكر ولم يحضر علي الاجتماع إذ كان مشغولاً بدفن النبي.

الصحابة هذا الخلاف حول الخلافة ليواجهوا أحداثاً جسيمة أهمها مواجهة المرتدين.

غير أن تولي أبي بكر لم يحسم مشكلة كيفية اختيار الخليفة، إذ يتعذر أن تستنبط من بيعته قاعدة شرعية تحدد كيف يختار الحاكم، لقد كانت بيعته ـ على حد تعبير عمر فيما بعد ـ فلتة، ولا يمكن أن يستنبط تشريع مما يتم فلتة، وإنما تمت البيعة لأن أحداً من المسلمين ـ في رأي عمر ـ لا يطاول أبا بكر.

وكان هذا أول الوهن في النظام السياسي للإسلام: أن تتم بيعة خليفة ـ بصرف النظر عن مكانة أبي بكر ـ دون استناد إلى مبدأ شرعي سواء أكان نصاً أم احتكاماً إلى اجتهاد في غياب النص.

فإن أضيف إلى ذلك أن معظم كبار الصحابة لم يكونوا حاضري بيعة السقيفة، وإلى ما أشيع أن عمراً قد ساق الناس إليها سوقاً لتبين أن الأمر قد تم على عجل، وأنه لم يحتكم في ذلك إلى تشريع من الدين. ربما لو كان تمهل واحتكم إلى اجتهاد لأدى إلى بيعة أبي بكر، ولكن غياب قاعدة شرعية ملزمة ـ سواء في بيعة أبي بكر [(٥)] أو فيمن أعقبه ـ قد لزم عنه في خلال سنين لا تتجاوز الثلاثين أن يملأ هذا الفراغ ـ في سهولة ويسر ـ مبدأ الغلبة حيث لا تشريع يحول دونه، وذلك منذ أن قام الملك العضوض بقيام الدولة الأموية.

أريد أن أقول إن الإختلاف لم يفض إلى انشقاق ولكن بذرته قد كمنت لا في إبعاد علي وإنما في غياب مبدأ شرعي يحدد أصول اختيار الحاكم.

وزاد الأمر تعقيداً أن تباينت طرق اعتلاء الخلفاء الثلاثة: من بيعة تمت فلتة ثم استخلاف ثم أن تكون في ستة هم المرشحون والناخبون على السواء[(٦)]!.

---

(٥) استدراك: أشار كثير من المفكرين والفقهاء إلى قاعدة: الخلافة من قريش، وقد جعلها بعضهم حديثاً، ولو كان كذلك لعرفها الأنصار ولما اجتمعوا لاختيار خليفة منهم، ولما أنكرها الخوارج فيما بعد، وبعض من اعتبرها حديثاً قالوا إنه على سبيل الإنباء والإخبار لا التشريع أو التقنين. راجع: المقريزي: تاريخ الخلفاء وأمراء المؤمنين، ورشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، وعبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية.

(٦) بل أصبح المرشحون خمسة والناخب واحد، وقد برر بعض الفقهاء كابن تيمية وابن القيم ذلك بأن عبد الرحمن بن عوف قد استشار الناس ثلاث ليال سوياً فوجدهم لا يعدلون بعثمان أو علي أحداً، وفي رأيي أن ذلك تبرير بأكثر منه تقرير، لأن الأمر كله كان موكلاً لكلمة منه حددت أخطر قرار في =

٢ - في خلافة عثمان:

وأفضى الأمر إلى عثمان وتلاحقت الأحداث في السنين الأخيرة من خلافته، وينسب الكثيرون ظهور التشيع إلى هذه الفترة، ويردها بعض أهل السنة إلى شخصية يهودي أسلم ليكيد للإسلام وللمسلمين هو عبد الله بن سبأ، ويصوره القائلون بهذا الرأي محركاً الأحداث التاريخية بل والعقائد في هذه الفترة من أواخر عهد عثمان وأثناء خلافة علي. فهو يؤلب الناس على عثمان حتى أفضى الأمر إلى حصاره وقتله، ثم هو يثير حرب الجمل، ولم يكن اجتماع الفريقين على قتال، أما من الناحية العقائدية فهو أول من نادى بقداسة

= تاريخ المسلمين، ويلاحظ أنه قد بنى اختياره على قاعدة غير معروفة في الشرع إذ قرن سيرة الشيخين بكتاب الله وسنة رسوله شرطاً على كل منهما، ولم يقل أحد من قبل ولا من بعد إن سيرة المرشحين تقرن بكتاب الله وسنة رسوله وحين أراد علي أن ينبهه إلى ذلك: (كتاب الله وسنة رسوله فقط وأن أجتهد كما اجتهدا) اتجه عبد الرحمن ليختار عثمان حتى إذا اعترض علي قال: (ومن نكث فإنما ينكث على نفسه) فأضاف خطأ آخر باستشهاد بالآية في غير موضعها فضلاً عن إنها لا تقال لمثل علي.

وهكذا تم اختيار الخلفاء الثلاثة - مع شديد التقدير لمكانتهم - بين غياب تشريع وبين خطأ في تطبيق التشريع.

تنبيه: نود من هذا التعليق بيان ما يلي:

العوامل التي أدت إلى انشقاق المسلمين، وأنها ترجع إلى غياب قاعدة شرعية تحدد أصول اختيار الحاكم وإن عارض في ذلك بعض الفقهاء وسنعرض لآرائهم.

إني أؤمن أنه في كل حضارة مواطن قوة ومكامن ضعف، بمواطن القوة يخلد بعض تراثها وبمكامن الضعف يتم تدهورها، ومواطن القوة في الحضارة الإسلامية هو الدين الذي فجر الطاقات الخلاقة في المسلمين، ومكمن الضعف في السياسة (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة أول نقضها الحكم.) حديث. إذ لم يستقر مفكرو الإسلام على نظرية سياسية واضحة المعالم وضوح أحكام التشريع الإسلامي في سائر المجالات.

إن غياب هذه النظرية السياسية هو الذي جعل نظام الحكم في الإسلام قائماً على مبدأ (الغلبة) منذ الدولة الأموية إلى يوم الناس هذا في جميع البلدان الإسلامية ربما - للأسف الشديد - بلا استثناء.

فلعل أهل الإختصاص يستنبطون نظرية إسلامية في السياسة الشرعية واضحة المعالم وضوح نظريات الشرق والغرب في وقت ينادى فيه بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

والحكمة ضالة المؤمن: بعد أن وضع سولون تشريعاً للديمقراطية الأثينية وجاء بيزيستراتريس وأراد أن يعصف بالديمقراطية ليحكم حكماً دكتاتورياً افتعل حادث اعتداء عليه ليتخلص من خصومه لكنه لم يتمكن إذ واجه تشريعاً ثابت القواعد إن في أحكام نصوصه أو في تمسك الناس به، ولو قد واجه معاوية مثل ذلك لما تمكن من إقامة الملك العضوض.

علي وأنه وصي النبي، وأنه قال برجعته بعد مقتله ثم هو أول من هاجم الخلفاء الثلاثة واعتبرهم مغتصبين حقه.

ويهدف كتاب الفرق من أهل السنة - أشاعرة وسلفية - من هذه الرواية إلى إدانة التشيع من جهة وإلى تبرير قيام حرب بين بعض كبار الصحابة وتبرئتهم من دمائها حتى تتسنى موالاتهم جميعاً من جهة أخرى، لقد ساءتهم الحرب وأرادوا أن يحفظوا لصحابة كبار مكانتهم في نفوس المسلمين فلم يجدوا إلا أن يتحمل وزر ذلك كله يهودي أسلم ليكيد للإسلام.

ولكن فاتهم أن هذا التعليل يعني أن يهودياً نكرة قد تلاعب بصحابة كبار فأثار بينهم قتالاً، وأما ما اختلقه ابن سبأ من عقائد فقد أثبت البحث الدقيق أن هذا استباق للحوادث، وأن الأفكار المنسوبة إليه من اختلاق المتأخرين، وأنه من المتعذر أن يتمثلها الفكر الإسلامي في هذا الوقت المبكر، إذ أنها تقتضي امتزاج الثقافات واختلاط العقائد، ذلك أن تصورات التأليه والمهدية إنما تعكس أفكاراً ما كان لها أن تظهر قبل القرن الثاني(٧).

ولقد أدى التشكك في الدور الذي قام به ابن سبأ سياسياً وعقائدياً إلى التشكك في وجوده أصلاً، فذهب طه حسين إلى أن ابن السوداء لم يكن إلا وهماً، وأن أمر السبأية ليس إلا متكلفاً منحولاً قد اخترع بأخرة، وقد ادخره خصوم الشيعة للشيعة ليدخلوا في أصول هذا المذهب عنصراً يهودياً إمعاناً في الكيد لهم والنيل منهم(٨).

وذهب باحثان عراقيان - علي الوردي وكامل الشيبي - إلى أن ابن سبأ اسم ابتدعه الأمويون وروجوا له في دوائر أهل السنة ويعنون به عمار بن ياسر أكبر أنصار علي، وما كانوا يستطيعون أن يروجوا لسب عمار بن ياسر وذمه وقد وردت الأحاديث في مدحه وأنه تقتله الفئة الباغية - وقد قتل في موقعة صفين في صفوف علي - فلم يجد الأمويون وسيلة لذمه إلا باختراع هذا الاسم ونسبته إلى اليهودية ونشر سبه بين أعوانهم تماماً كما كان يسب علي بن أبي طالب على المنابر بين طغام أهل الشام باسم أبي تراب، فإن سئل من هو: قيل من عمه أبو لهب! (٩).

---

(٧) برنارد لويس وترجمة خليل جلو وقاسم الرجب: أصول الإسماعيلية ص ٧٦ - ٨٧.

(٨) طه حسين: علي وبنوه ص ٩٨ - ١٠٠.

(٩) د. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ ص ٣٦ - ٣٧ وخلاصة رأيهما أن كلاً من عمار وابن سبأ كان يكنى بأبي السوداء، وكان عمار من أهل اليمن الذين ينتسبون إلى سبأ بن يشجب، وأنه =

خلاصة القول لقد كانت الفتن التي وقعت في أواخر عهد عثمان من العوامل الحاسمة في الإنشقاق الذي عنه نشأ الشيعة دون أن يعني ذلك بحال رد التشيع إلى السبأية.

٣ ـ أنصار علي زمن خلافته:

ويرد بعض الباحثين نشأة التشيع إلى زمن خلافة علي، إذ كان هناك من ناصر طلحة أو الزبير أو عائشة كما كان هناك من ناصر معاوية ثم كان هناك من اعتزل الفريقين، أما شيعة علي فهم أنصاره في حروبه.

غير أنه يلاحظ أن دوافع نصرتهم لعلي كانت متباينة، وكان يعوز كثيراً منهم الإخلاص لقضية علي، وكان فيهم من شارك في حصار دار عثمان ويخشى القصاص إن تولى الأمويون، وكان منهم فقهاء كثيرو الخلاف على علي يراجعونه في كل قرار يتخذه، وهم الذين فرضوا عليه أن ينيب أبا موسى الأشعري يوم التحكيم، بينما كان إلى جانبه كذلك الأغلبية الساحقة من الأنصار الذين كانوا على وعي بما يعنيه حكم الأمويون بالنسبة لهم، إذ قد تثور أحقاد الموتورين من الأمويين انتقاماً لغزوة بدر[10]، ثم قلة مخلصة لعلي تراه أفضل المسلمين وأحقهم بالخلافة، وربما كانت هذه الفئة الأخيرة من بين جميع أنصار علي في حروبه تعد الرواد الأوائل للشيعة[11].

٤ ـ التشيع رد فعل لآراء الخوارج:

وإذا كان التشيع ليس مجرد نصرة علي في حياته وإنما هو مذهب عقائدي، فقد

= كان يحرض الناس على عثمان ويعتبره مغتصباً حق علي، وكان يحض الناس قبل موقعة الجمل على الإنضمام لعلي، وأنه حرض أبا ذر على دعوته ضد اكتناز الأموال وذلك كله منسوب إلى ابن سبأ وأما اسم (عبد الله) فهو يطلق على كل مسلم إما جهلاً باسمه أو تعمية.

ويلاحظ أن الروايات المروجة لابن سبأ قد أبقت عليه بعد مقتل علي بينما قتل عمار في حياته فهل كان ذلك من الأمويين إمعاناً في التمويه؟

(١٠) ولقد عبر الأنصار عن تخوفهم يوم السقيفة بقولهم لأبي بكر وقد رضوا مبايعته... ولكن خشينا أن يؤول الأمر إلى من ليس منا ومنكم، فما كان تسرعهم إلى الاجتماع في السقيفة والنبي لم يدفن بعد إلا خشية أن يلي الأمويون الأمر باعتبارهم أقوى بطون قريش شكيمة، وقد تحققت مخاوف الأنصار من الأمويين في واقعة الحرة في خلافة يزيد.

(١١) حول نشأة التشيع في خلافة علي راجع: الفهرست لابن النديم والحور العين لابن نشوان الحميري.

جاءت هذه العقائد رد فعل لآراء الخوارج، ذلك أن الخوارج ـ بصرف النظر عن رعونتهم ـ هم أول من أثاروا مشكلة الإمامة على مستوى المبادىء لا الأشخاص كما كانت حال الزبير أو طلحة أو معاوية الذين كانوا متطلعين بأشخاصهم إلى الحكم [١٢] لا قضية تدفعهم إلى دعوى دم عثمان، أما الخوارج فقد انشقوا على علي عن عقيدة اعتقدوها بصرف النظر عن وجه الصواب، ولقد عرف علي ذلك فيهم، فنصح أتباعه حتى بعد أن طعن من واحد منهم ـ ألا يحاربوهم وإنما يستأنفوا حرب معاوية لأنهم قوم طلبوا الحق فأخطأوه بينما طلب معاوية الباطل وأصابه.

لقد أعلن الخوارج أن (لا حكم إلا الله) فجاءت القضية الأولى في الإمامة لدى الشيعة وجوب نصب الإمام، لقد اتهموا علياً أنه حكَّم هواه في التحكيم فأعلن الشيعة عصمة الإمام ووجوب موالاته، لقد كفره الخوارج فقدسه الشيعة، لقد أعلنوا أن الإمامة غير مقتصرة على قريش أو على العرب فأعلن الشيعة النص على علي وعلى الإمامة في ذريته، أقاموا مبدأ «الوراثة» في مقابل النظرية الجمهورية في الحكم التي أعلنها الخوارج لأول مرة في تاريخ الإسلام.

على أن عقائد الشيعة وإن صيغت على نحو معارض لآراء الخوارج فإن هذه العقائد لم تظهر في صياغتها المتكاملة إلا في عصر متأخر عن نشأة الخوارج، ذلك أن هذه المعتقدات كانت في حاجة إلى أحداث تصهرها، وقد تلاحقت هذه الأحداث عقب مقتل علي ثم تسليم الحسن الأمر إلى معاوية، فقد لقي أنصار علي في العراق العنت والظلم في خلافة معاوية، لم يجدوا ما التمسوه من أمن اشترطه الحسن على معاوية، إذ وجههم الأخير لحرب الخوارج الذين كانت عداوتهم لمعاوية بأشد من عداوتهم لعلي [١٣].

٥ ـ وكارثة كربلاء:

وكان الحدث الحاسم بين هذه الأحداث جميعاً هو فاجعة كربلاء (١٠ المحرم عام ٦١ هـ)، إن السيف الذي جز رأس الحسين بن علي ـ سبط النبي ـ قد حز [١٤] معه وحدة المسلمين إلى اليوم، لم يكن التشيع قد تغلغل في قلوب أهله حتى جاءت هذه الكارثة

(١٢) كان كل من طلحة والزبير يسلم عليه أصحاب كل منهما بالإمرة حتى أثناء خلافة عثمان.

(١٣) حول نشأة التشيع زمن معاوية راجع: علي وبنوه لطه حسين ص ١٩٢.

(١٤) جز (بالجيم) بمعنى قطع وفصل وحز (بالحاء) بمعنى قطع ولم يفصل.

لتجعل من التشيع مذهباً وعقيدة، فقد روى دم الحسين موات الأحداث ليصبح الإنشقاق أمراً مقضياً، ذلك أن الشيعة قد أدركت بعد هذه الفاجعة أن اقتلاع سلطان الغاصبين من بني أمية أو غيرهم لا تكفي فيه قوة السلاح، إنه إن عز النصر بسلاح الحرب فلا بد من قوة معنوية تشد أزر القوة المادية، وليس ذلك إلا سلاح الفكر، إذ الكلمة أحياناً أبقى أثراً وأشد تنكيلاً بالعدو من السيف، ومن ثم فقد بات لزاماً أن يكون للشيعة مذهب خاص وأيديولوجية متميزة في الإمامة، ولن يتسنى ذلك لهم وما زالت تربطهم بجماعة المسلمين ـ أو بالأحرى بأهل السنة ـ وحدة الفكر السياسي، لقد كانُ انشقاق الشيعة عن جمهور المسلمين بعد فاجعة كربلاء أمراً مقضياً.

على أن هذه الوجهات من النظر وإن اختلفت في تحديد زمن نشأة التشيع فإنها لا تتعارض بل تتكامل، إذ كانت بذور التشيع كامنة عقب وفاة النبي في أولئك النفر الذين يرون علياً أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة، ونبتت البذرة بعد أن فاتت الخلافة علياً ثلاث مرات وخاصة في المرة الثالثة، وبعد غياب تشريع مبني على اجتهاد ديني لأصول الحكم واختيار الخليفة، واستفحل الأمر بالفتن في السنين الأخيرة من حكم عثمان وبالحروب الأهلية زمن خلافة علي والتي برزت فيها المطامع الشخصية مستترة تحت قميص عثمان حتى جاءت كارثة كربلاء لتقطع الخيط الأخير الجامع لوحدة المسلمين.

٢ ـ السنة والشيعة أو الديمقراطية والثيوقراطية:

على أن السؤال ما زال قائماً: ما سر موالاةعلي إلى اليوم؟ قد يكشف التحليل السابق عن إنشقاق الشيعة ولكنه لا يفصح عن بقاء التشيع مذهباً إلى يوم الناس هذا، بمعنى أن يؤمن فريق من المسلمين أن النبي عليه السلام قد نص على علي وأنه كان أحق بالخلافة من أبي بكر ويتخذون ذلك لهم مذهباً ونحلة.

ومن ناحية أخرى لن يحل الأشكال تحري صحة الأحاديث حول الإستخلاف، فإنك إن كنت سنياً فستنكر أن النبي قد نص على علي نصاً جلياً او خفياً، وإن كنت شيعياً فستسوق الأحاديث والوقائع التاريخية الدالة على إمامته وأفضليته، إنه من المعلوم أنه إن ارتبطت أخبار أو أحداث تاريخية بعقائد معينة فإن هذه الأخبار أو الأحداث تصبح تابعة للعقائد، بمعنى أني أومن بالحديث أو الحادثة إن كانت تتسق مع عقيدتي وأنفيها إن كانت

تعارضها[١٥]، أريد بذلك أن أتجنب الخوض في الأحاديث المتعلقة بالموضوع، وليست القضية المطروحة: هل نص النبي أم لم ينص على من بعده، هل استخلف أم لم يستخلف؟ وإنما القضية هي: ما هي العوامل التي جعلت من موضوع الإستخلاف مشكلة قائمة إلى اليوم؟ وكيف يختلف الناس حول أبي بكر وعلي وقد انقضى أمرهما منذ ما يقرب من أربعة عشر قرناً؟ ولو أن الأمر كان خلافاً متعلقاً بشخصيهما حول خلافة الرسول لانتهى الأمر بوفاتهما، إذ تنقضي النواحي الشخصية بانقضاء الأشخاص، ولكن لا بد أن يكون في الأمر ما هو أبعد وأعمق من المسائل الشخصية، لأنه لا تسمو على عامل الزمن ولا تتجاوز أحكامه إلا القيم والمبادىء والعقائد، أما الأشخاص ففانون، وقد تجاوزت عامل الزمان أحقية علي بالإمامة لفريق من المسلمين إلى يوم الناس هذا، فلا بد إذن أن يمثل علي بالنسبة للشيعة قيمة معينة تتجاوز شخصه أو مجرد أحقيته في الخلافة. لا بد إذن أن نتجاوز ولو مؤقتاً شخصي أبي بكر وعلي للتحري عما يمثله كل منهما بالنسبة لفرقته.

فإذا تجاوزنا شخص الإمام إلى مفهوم الإمامة لدى كل فريق فسنجد أن أهل السنة يرون أن خليفة رسول الله إنما يخلفه في سلطته الزمنية دون الروحية مع اعتبار تعذر الفصل التام بين السلطتين في الفكر الإسلامي.

في أول خطبة لأبي بكر بعد مبايعته خليفة صرح بأن لا يطلب الناس منه ما كانوا يطلبونه من رسول الله الذي عصمه الله بالوحي وأيده به، وإنما هو يخطىء ويصيب وعليهم إن أخطأ أن يقوموه [١٦].

أما الشيعة فيؤمنون أن الإمامة إرث الأنبياء وأن الإمام بمنزلة النبي في كل شيء باستثناء الوحي والكتاب.

أصبح أبو بكر يمثل لدى أهل السنة قيمة متعلقة بمفهوم الخلافة وهي أن الخليفة يرث سلطان النبي الزمني دون الروحي، وأصبح علي يمثل لدى الشيعة قيمة متعلقة بمفهوم الإمامة وهي السلطة الزمنية وأن تبقى له سلطته الروحية التي يستمدها من الله

---

(١٥) وشبيه بذلك صلب المسيح لا يمكن حسمه تاريخياً بعد أن تعلق بعقيدة: يؤمن بالصلب كل مسيحي وينفيه كل مسلم: إنه موضوع عقيدة لا تاريخ.

(١٦) ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم): الإمامة والسياسة جـ ١ ص ٢٧ ـ ٢٨.

بموجب النص، لا من البشر بموجب الإختيار.

وانعكس الخلاف حول مفهوم الخلافة أو الإمامة على تقييم سلطة الرسول السياسية، هل كانت أحكامه السياسية عن وحي يوحى أم كانت أحكاماً اجتهادية؟ فإن كانت الرأي الأول فلم أمره الله أن يشاور المسلمين في الأمر؟ وإن كانت أحكامه اجتهادية فأي عصمة من الله في ذلك؟ وهل كانت إقامته للدولة في المدينة جزءاً من ما بعثه الله به أم كانت ممارسته لشؤون الحكم وسيلة لنشر الدعوة وإبلاغ الرسالة؟ هل كانت السياسة من الرسول عليه السلام غاية في ذاتها أم كانت وسيلة لغاية أنبل وأشرف هي إقامة الدين؟ ذهب الشيعة إلى الرأي الأول، إذ ترقى السياسة إلى مستوى العقيدة لأن الإمامة من أصول الدين، فتدبير شؤون الحكم من صميم سلطته كرسول، ولا تفاوت بين تدبير أمر الرعية وبين الدعوة الدينية، وليست أحكام الطهارة ونواقض الصلاة - وقد ذكرها الرسول تفصيلاً - بأكثر أهمية من رعاية مصالح العباد وتنظيم أحوال الناس، إنه إذا كانت تفصيلات الأحكام الشرعية كحلاقة الشعر في الحج وغيرها من صغار الأمور قد نص عليها الرسول فكيف لا ينص على أمر خطير كالإمامة من بعده (١٧).

أما أهل السنة فقد فرقوا بين أحكام الدين وأحكام السياسة ومالوا إلى اعتبار الرسول مجتهداً في الشؤون السياسية وكل ما يتصل بسلطته الزمنية، يقول ابن القيم: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة (١٨).

على أنه من الخطأ تصور موقف أهل السنة فصلاً بين السياسة والدين، وإنما هو مجرد تفرقة بين شرع مصدره الكتاب والسنة وسياسة قائمة على الإجتهاد الذي هو بدوره مصدر من مصادر التشريع في الإسلام، ولم يعرف الفصل التام بين السياسة والدين إلا بعد سقوط الخلافة العثمانية وبتأثير من الفكر السياسي الأوروبي (١٩).

ولقد نقب كل من الشيعة والسنة عن أدلة من القرآن الكريم ومن سيرة الرسول يدعم بها كل منهما رأيه، أما أدلة الشيعة، فقول الله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إلا لله﴾. (الأنعام: ٥٧)،

---

(١٧) المظفري: الشيعة والإمامة ص ١٦٠.

(١٨) ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ٧.

(١٩) وليست دراسة كل من علي عبد الرزاق وطه حسين تقييماً موضوعياً لطبيعة سلطة النبي الزمنية وإنما هي انطلاق من مفهوم الغرب للسياسة.

﴿وَمَا كانَ لِمُؤمِنٍ ولا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أمراً أن يكُونَ لهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦)، ﴿يا أيها الذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بيْنَ يَدي الله ورَسُولِهِ﴾ (الحجرات: ١)، ويدرج الشيعة أمور السياسة ضمن هذه المسائل التي لا يصح تقديم الرأي فيها على أمر الله ورسوله.

أما أهل السنة فقد استندوا إلى قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وحين سأل علي النبي قائلاً: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم يمض فيه منك سنة، قال الرسول: اجمعوا العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد، وقد نزل الرسول على رأي أصحابه حين أشاروا عليه بالنزول عند بئر بدر قبل الغزوة وحين أشاروا عليه بحفر الخندق.

إن صح أن نقيم وجهتي النظر حسب مصطلحات علم السياسة لاندرج رأي الشيعة في سلطة النبي السياسية تحت الثيوقراطية، ولصح أن يعبر رأي أهل السنة إلى حد ما عن الديمقراطية، ومفهوم الثيوقراطية أنه الحكم وفقاً لوحي أو إلهام من الله، وقد تحاشى بعض الباحثين إطلاق هذه التسمية على سلطة النبي السياسية لأنها تسمية أطلقت على بعض الأنظمة المستهجنة كنظرية التفويض الإلهي سند الملوك في العصور القديمة والوسطى في الحكم المطلق، وكبعض أنماط من الكهانة مثل استقسام العرب بالأزلام في الجاهلية.

على أنه وفقاً لتقييم الشيعة لسلطة الرسول الزمنية يمكن أن يعد نظام الحكم ثيوقراطياً، ما دام مفهوم اللفظ يعني الحكم الإلهي بصرف النظر عن كونه صادقاً في حالة الرسول أو ادعاء في حالتي التفويض الإلهي والاستقسام بالأزلام، إذ الفرق بين ثيوقراطية الرسول وبين ثيوقراطية الكهانة أو التفويض الإلهي كالفرق بين نبي ومتنبىء.

وينكر كتاب أهل السنة بطبيعة الحال وصف سلطة الرسول السياسية بالثيوقراطية، فلم تكن حكومة الإسلام أصلاً وأبداً لا في عهد الرسالة ولا في عصر الخلافة الراشدة حكومة ثيوقراطية[20].

نخلص مما سبق إلى النتائج الآتية:

---

(٢٠) موسى جار الله: الوشيعة في نقض عقائد الشيعة ص ٢٧ و د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص ٧ ـ ٤٧.

١ ـ أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة إنما هو خلاف في جوهره متعلق بمشكلة سياسية. أما إن اتخذ طابعاً عقائدياً فلأن السياسة لا تنفصل عن الدين في الفكر الإسلامي.

٢ ـ إذا اعتبر الشيعة الإمامة من أصول الدين فذلك يعني أنها لدى أغلب فرقهم أحكام إلهية، وإذا اعتبرها أهل السنة من الفروع فما ذاك إلا لأن السياسة من الرسول لم تكن غاية في ذاتها وإنما وسيلة لنشر الدين.

٣ ـ إذا كانت نظريات فلسفة السياسة تبحث في أصلح نظام للحكم فإن إجابة الشيعة: إنها الثيوقراطية أو الحكم الإلّهي، وإجابة أهل السنة ـ مع شيء من التجاوز، وبصرف النظر عن التاريخ السياسي للإسلام ـ: إنها الديمقراطية.

عود على بدء إلى السؤال: ما معنى أن يدين قوم بموالاة علي ويتخذون أحقيته بإمامة المسلمين بعد وفاة الرسول لهم مذهباً ونحلة؟ الإجابة باختصار: المشكلة لها ظاهر وباطن: ظاهرها اختلاف حول الأحق: أبو بكر أم علي، أما باطنها وحقيقتها وجوهرها فهو اختلاف بين من يرون الثيوقراطية أصلح أنظمة الحكم ـ حيث يصبح الأمر اصطفاء من الله لا اختياراً من البشر ـ وبين من يرون السياسة من أحكام البشر، تجسدت الفكرة الأولى في علي وتمثلت الفكرة الثانية في أبي بكر، ولما كانت المبادىء أسمى من مستوى تفكير الجماهير كان لا بد أن تتجسد في أشخاص، فشخص الشيعة مثلهم الأعلى في نظام الحكم في علي، أو بالأحرى تجسدت الثيوقراطية في علي، بينما عبر أهل السنة عن بشرية الأحكام السياسية فيمن أعلن أنه يخطىء ويصيب والمرجع إلى الرعية ـ أو على الأصح ـ أهل الحل والعقد لرده إلى الصواب حين يخطىء وذلك هو الصديق أبو بكر.

ليس خلاف السنة والشيعة مجرد اختلاف حول أحقية أبي بكر أو علي بقدر ما هو اختلاف في أصلح نظام للحكم، حيث جعلها أهل السنة الشورى ممثلة في أبي بكر وجعلها الشيعة الثيوقراطية أو الحكم الإلّهي ممثلاً في علي[٢١].

مرة أخرى ظهور الفكر السياسي في بيئة دينية هو الذي جعل من الأحزاب السياسية فرقاً دينية كما جعل من النظريات والأيديولوجيات نحلاً ومعتقدات..

والنظام الأمثل للحكم الذي مارسه الرسول في المدينة بوصفه رئيساً للدولة

---

(٢١) ومن ثم فإن مكانة علي لدى الشيعة تسمو على مكانة أبي بكر لدى أهل السنة.

الإسلامية أثار لدى فريق من المسلمين تصور إمكان استمراره، خاصة بعد أن فجع المسلمون بالفتن التي بلغت ذروتها بتغلب الأمويين الذين لم يدخلوا الإسلام إلا كرهاً بعد الفتح فلحقتهم وصمة «الطلقاء»، لقد اعتلى منبر الرسول من كانوا حتى يوم الفتح خصومه وأعداءه، كما بلغت المآسي الذورة بمقتل سبط الرسول في كربلاء.

نظام الحكم الأمثل في عهد الرسول من جهة، وتداعي الأحداث من جهة أخرى قد أديا إلى اعتناق الشيعة نظام الحكم الإلهي ونبذ طريقة الإختيار أو البيعة بعد أن تكشفت عن كثير من العيوب، ومن ثم فإن كتب الشيعة حافلة بنقد نظام البيعة والإختيار تاريخياً وفكرياً، فمن الناحية التاريخية لم يتم اختيار قط إلا بالنسبة لخليفتين: أبي بكر وعلي، أما الأول فقد ساق عمر الناس إليها سوقاً فضلاً عن أنها تمت فلتة، وأما الثاني فقد خرج عليه الذين بايعوه، وليس بعد ذلك إلا عهداً صرفاً من خليفة إلى من يليه أو قهراً وجبروتاً، فانقلبت الخلافة عند القائلين بالإختيار وأنها من حق الأمة إلى أن أصبحت من الناحية الفعلية بالنص والتعيين[22].

ولم يكن متكلمو الشيعة هم أول من نقد طريقة الإختيار، وإنما التمسوا في الخطبة الشقشقية المنسوبة إلى علي نقداً مراً لأسلوب تولي الخلافة لدى من سبقه من خلفاء وبخاصة الطريقة التي أفضت إلى تولي عثمان: إذ صغى رجل منهم لضغنه (سعد بن أبي وقاص) ومال الآخر لصهره (عبد الرحمن بن عوف)، إلى أن قام ثالث القوم ـ عثمان ـ نافجاً حضنيه [23]، وقام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضمة الإبل نبتة الربيع [24] إلى أن انتكث فعله وأجهز عليه عمله وكبت به بطانته [25]، فما راعني إلا والناس ينثالون عليّ من كل جانب.. فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة (طلحة والزبير) ومرقت أخرى (الخوارج) وقسط آخرون (معاوية وأتباعه) [26].

أما من الناحية الفكرية فلم يقدم أهل السنة نظرية متماسكة في السياسة تحدد مفاهيم البيعة والشورى وأهل الحل والعقد فضلاً عن هوة ساحقة تفصل بين النظر والتطبيق

---

(٢٢) محمد الحسين المظفري: الشيعة والإمامة ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢٣) كثير الأكل.

(٢٤) يأكلون أموال الناس كما تأكل الإبل أعشاب الربيع.

(٢٥) ارتد عليه عمله وهوت به بطانته حتى قتل.

(٢٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة جـ ١ ص ٥٤ ـ ٦٨.

أو بين ما هو شرعي وبين ما يجري في الواقع، لقد ظهرت نظريات أهل السنة في السياسة في عصر متأخر بعد أن استقر قيام الدولة الإسلامية على الغلبة، كما جاء أكثرها لمجرد الرد على الشيعة، والتمس بعضها استنباط حكم شرعي من أسلوب تولي الخلفاء الثلاثة الأوائل [٢٧].

---

(٢٧) نموذج لاستنباط قاعدة شرعية من أساليب تولي الخلفاء الثلاثة نقلاً عن ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ١٦٧ ـ ١٧٠: تنعقد الإمامة بوجوه: أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته سواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر، والثاني إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو لنفسه ولا منازع له ففرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته كما فعل علي إذ قتل عثمان، والوجه الثالث يعهد الإمام عند وفاته اختيار خليفة المسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر رضي الله عنه.. وقد انعقد الإجماع بالنسبة للطريقة الأخيرة على عدم جواز أن يؤخر الخليفة أكثر من ثلاث ليال منذ اللحظة التي مات الخليفة استدلالاً بما أشار عمر على المسلمين في هذا النطاق.

تعقيب: ينطوي كلام ابن حزم على مجموعة أخطاء وتشريعية: تاريخية: كاعتباره تولية أبي بكر نصاً من النبي، وذلك ما لم تقل به فرقة من المسلمين عدا البكرية للرد على الشيعة، وكإشاراته إلى علي أنه نصب نفسه خليفة بينما قد انثال عليه الناس من كل جانب يبايعونه بعد مقتل عثمان ودون إكراه من أحد، وقد كان أولى بابن حزم أن يعد هذه أصح طرق البيعة.

تشريعية١ ـ هل يمكن أن يقام حكم شرعي واجب الطاعة على مجرد عدم المنع كما أشار في حديثه عن عهد الخليفة إلى من يليه وإذا كانت الشريعة لا تمنعه فهل هذا يجعله أصح وأفضل الطرق الشرعية.

٢ ـ هل مجرد تحديد عمر المدة التي ينبغي ألا يتأخر عنها تولي الخليفة وهي ثلاثة أيام هل يصح أن يوصف ذلك بأن الإجماع قد انعقد عليه، إن مصادر التشريع أربعة معروفة فلما لم يكن بينها عمل الصحابي فقد سماه ابن حزم إجماعاً.

خلاصة القول لا مجال لاستنباط أحكام شرعية من طرق تولي الخلفاء الراشدين إلا على هذا النحو من التكلف والإفتعال، هذا وينبغي التمييز بين جانبين: الجانب الإنساني الفردي وقد كان في الصدر الأولى للإسلام شخصيات تعد مثلاً أعلى في السياسة والحكم فضلاً عن الدين والخلق كأبي بكر وعمر، والجانب التشريعي التقنيني الذي يقدم أحكاماً عامة تصلح على مدى الزمان، وهذا ما كان غائباً تماماً وقد لزمت عن هذا الفراغ نتيجتان: الأولى: سهولة تحول الخلافة إلى الملك العضوض القائم على الغلبة ليس غير، الثانية: غياب تشريع يلتزم به الواقع والتطبيق.

هذا والتركيز على (الشخص) لا (النظام) هو ما جعل أبحاث المسلمين في السياسة تدور كلها حول (الإمام) بل وتسمى بالإمامة. بينما تسمى في الغرب (النظم السياسية) و (النظريات السياسية).

وأن الهوة الساحقة بين تشريع الفقهاء وبين واقع الخلفاء فضلاً عن تهافت كثير من هذه الآراء [٢٨] وإخفاقها في استنباطها قاعدة شرعية هو ما مكن للرأي المعارض: القول بالنص ممثلاً في حزب الشيعة.

(٢٩) كالقول أن الخلافة تنعقد بواحد كعقد أبي بكر إلى عمر أو إثنين كعقد الزواج، أو بأربعة كعقد مَن عقدوها إلى أبي بكر، مع تجاهل تام لحق من أهم حقوق الأمة أو الرعية أو حتى أهل الحل والعقد منهم، وكتشبيه عقد الخلافة بعقد الزواج والقول بأن للعاقد حق عقدها دون حلها كما لولي المرأة حق تزويجها دون تطليقها، راجع الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، لست متجنياً إذا قلت: لقد كانت السياسة ـ نظرياً وتطبيقياً ـ أضعف جوانب الحضارة الإسلامية، ولست أقصد النقد بقدر ما أقصد إثارة الباحثين والمفكرين إلى إرساء أصول نظرية للحكم في الإسلام تقوم على أسس موضوعية وتعنى كل العناية بالتنظير والتقنين دون قياس على المرأة ـ إذ لا وجه شبه ـ ودون التعسف في استنباط قاعدة من أساليب تولية الخلفاء الراشدين.

الفَصْلُ الثَّاني

لماذا كانت الموالاة لعلي دون سائر الصحابة

ـ ١ ـ
مبررات أفضلية علي وأحقيته في نظر الشيعة

بقي التساؤل الثاني: لماذا كان علي ـ دون غيره ـ محور موالاة الشيعة؟ لماذا تجسدت الشيوقراطية في شخصه؟ مرة أخرى الظاهر لا يبرر هذه الموالاة، إذ توقفت الفتوحات الإسلامية زمن خلافته. بل كانت فتناً وحروباً أهلية، والإجابة على هذا التساؤل لا تفصح عن جواب في شخصية علي فحسب بل تلقي الضوء على طبيعة التشيع.

ولندع متكلمي الشيعة وعلماءهم يعللون ذلك، وقد تكلموا في ذلك كثيراً دفاعاً عن مذاهبهم من جهة وعن إمامهم ضد ناقديه من السلفية والظاهرية ومكفريه من الخوارج. على أنه ينبغي التفرقة بين ما قيل في أحقيته ووجوب موالاته تبريراً وما كان منها تعليلاً، أما ما كان تبريراً فذلك الحشد الهائل من الآيات والأحاديث التي ساقها الشيعة لبيان أحقيته بالإمامة وأفضليته على سائر الصحابة، لقد والوه أولاً ثم التمسوا لتبرير الموالاة أدلة سمعية جاء بعضها متعسفاً ومنكراً من سائر المذاهب، وأما ما كان تعليلاً فيتعلق بوقائع تاريخية وخصال شخصية لا سبيل إلى إنكارها وهي وحدها التي سنعرض لها.

وأولها عامل القرابة، فعلي ابن عم النبي عليه السلام ـ وقد كان عبد الله وأبو طالب شقيقين، وقد كفل أبو طالب النبي ورعاه وتحمل عنه أذى المشركين في بداية البعثة، كما وجد النبي في زوجة أبي طالب ـ فاطمة بنت أسد ـ ما عوضه حنان الأم، ومن ناحية أخرى لقد تكفل النبي علياً حين أصاب القحط قريشاً فتربى علي في بيت النبوة وشب ملازماً له مقتفياً أثره، ولم يتلق أية تربية من بيت آخر، فكان أول الناس إسلاماً وهو ابن سبع أو تسع سنين.

ومن جميع بنات النبي لم تبق له ذرية إلا من صلب علي، ومن ثم كان للوراثة

دورها في نظرية الإمامة بمفهومها الشيعي، وقد التمس الشيعة لتأكيد هذا الدور انتقال التراث الروحي لكثير من الأنبياء في ذرياتهم [1]: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً وإِبْراهيم وَجَعَلْنا في ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ والكِتَابَ﴾ (الحديد: ٢٦). ولم تكن القداسة التي خلعت على علي لصلة رحم بالنبي فحسب بل لسيرته وفضائله وعلمه، فهو قد شارك في الغزوات كلها إلا غزوة تبوك التي أكرمه النبي حين أنابه عنه في المدينة، وحينما أراد الخروج للغزو خاطبه النبي: (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)، وهو في الغزوات أبرز الصحابة وأشجعهم في القتال وبخاصة في غزوة خيبر، إذ حاصر المسلمون الحصن تسعة عشر يوماً ولكنهم عجزوا عن اقتحامه، إلى أن قال الرسول: (لأُعْطِيَنّ الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار) حتى بات كل صحابي يتمنى أن يكون المقصود، ثم سلم النبي الراية لعلي فاقتحم الحصن بعد أن اقتلع بابه.

على أن علمه هو أبلغ فضائله فلا يدانيه في ذلك أحد من الصحابة إلى حد أن جميع العلوم الدينية تنسب مبتدأة به، يقول شارح نهج البلاغة، ما أقول في رجل إليه تعزى كل فضيلة وتنتهي إليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة، فهو رأس الفضائل وينبوعها. كل من بزغ فيها بعده فمنه أخذ وبه اقتفى وعلى مثاله احتذى، وأشرف العلوم هو العلم الإلٓهي . . . فالمعتزلة وكبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية وأبو هشام تلميذ أبيه وأبوه تلميذ علي وابنه، وأما الأشعرية فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي أحد شيوخ المعتزلة، وأما الإمامية والزيدية فانتماؤهم إليه ظاهر.

ومن العلوم علم الفقه . . أما أبو حنيفة فقرأ على جعفر بن محمد وكان يقول: لولا السنتان (اللتان قضاهما تلميذاً لجعفر) لهلك النعمان، والشافعي قد قرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه إلى أبي حنيفة، وأما أحمد بن حنبل فقرأ على الشافعي، أما مالك بن أنس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة، وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس وقرأ عبد الله بن عباس عن علي، وأما فقه الشيعة فرجوعه إليه ظاهر.

ومن العلوم علم تفسير القرآن وعنه أخذ، لأن أكثره عن ابن عباس، وقد كان هذا ملازماً له منقطعاً إليه.

ومن العلوم علم الطريقة والحقيقة وأحوال التصوف، وأرباب هذا الفن في جميع بلاد الإسلام إليه ينتهون وعنده يقفون، وقد صرح بذلك شيوخهم.

---

(١) الموسوي القزويني: سول المعارف ص ١٩٥

ومن العلوم علم النحو، وهو الذي أنشأه وابتدعه وأملاه على أبي الأسود الدؤلي، وأما الفصاحة فهو إمام الفصحاء وسيد البلغاء[٢].

ومن ثم يتناقل الشيعة الحديث الشريف: أنا مدينة العلم وعلي بابها.

تعقيب:

تفسر هذه الفضائل مكانة علي وأفضليته على سائر الصحابة لدى الشيعة وغيرهم كالصوفية ومعتزلة بغداد، ولكنها ليست كافية لتفسير كيف أصبح التشيع له جزءاً من أصول الدين لدى الشيعة.

ويجدر قبل استقصاء البحث عن عوامل أخرى أن نذكر نصاً يفسر أسباب قداسة علي وما احتله من مكانة في قلوب شيعته يقول النقيب أبو جعفر: لما كان الناس موتورين في الدنيا إذ المستحقون أكثرهم محرومون بينما الحمقى والجهلاء حظهم من الدنيا عظيم تدر عليهم الخيرات. بل إن ذوي الفضل والإستحقاق غالباً ما تضطرهم الدنيا إلى الذل والخضوع إلى هؤلاء لضررهم أو استجلاباً لنفعهم، ولما كان علي مستحقاً محروماً بل هو أمير المستحقين المحرومين وسيدهم وكبيرهم، فإن الذين ينالهم الضيم وتلحقهم المذلة يتعصب بعضهم لبعض ويكونون يداً واحدة على الذين استأثروا بالدنيا ونالوا مآربهم، فما بالك إذا كان من هؤلاء المحرومين رجل عظيم القدر جليل الخطر كامل الشرف جامع للفضائل محتو على الخصائص والمناقب، وهو مع ذلك محروم قد جرعته الدنيا علاقمها، وعلا عليه من هو دونه وحكم فيه وفي بيته وأهله ورهطه من لم يكن ما ناله من الإمرة والسلطان في حسابه ولا دائر في خلده. . . ولا كان أحد من الناس يرتقب ذلك له ولا يراه أهلاً له، ثم كان في آخر الأمر أن قتل ذلك الرجل الجليل وقتل بنوه من بعده. . وسبي حريمه ونساؤه وتتبع أهله وبنوه بالقتل والطرد والتشريد والسجون مع فضلهم وزهدهم وعبادتهم وسخائهم وانتفاع الخلق بهم، فهل يمكن أن لا يتعصب البشر كلهم مع هذا الشخص وهل تستطيع القلوب أن لا تحبه وتهواه وتذوب فيه وتتغنى في عشقه انتصاراً له وحمية من أجله وامتعاضاً مما نله[٣].

على أن تحليل النقيب أبي جعفر لسر التشيع لعلي يجعل من الموالاة شيئاً أقرب

---

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة جـ ٦ مجلد ص ١٢٦ ـ ١٥٩.

(٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مجلد ٢ جـ ١٠ ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

إلى الشفقة منها إلى القداسة، لقد جعلها عاطفة تجمع من جمعتهم المصائب، ولو كان التشيع راجعاً إلى العاطفة لانتهى من زمن بعيد، إذ العواطف لا تدوم.

لا بد إذن من تحري أسباب منطقية لموالاة بقيت على مر الزمان.

وللمؤلف رأي آخر في أسباب التشيع لعلي:

قضيتان أضعهما كمسلمتين من أجل كشف النقاب عن سر التشيع لعلي دون غيره من كبار الصحابة:

الأولى: تلتمس أسباب موالاة علي والتشيع له من السنين الخمس التي كان فيها خليفة أو أميراً للمؤمنين كما يحب أن يسميه الشيعة، ومع أن هذه السنين الخمس كانت كقطع الليل المظلم التبس على الكثيرين وجه الحق فيها، ومع أنه حارب مسلمين بل لم يحارب غير مسلمين في هذه السنين، فإنها هي التي أدت إلى مكانته في قلوب الشيعة فضلاً عن الصوفية، أما ما قبل ذلك من سنين فإنها لا يمكن أن تنهض وحدها كي تجعل من محبته تشيعاً يميز أهله عن سائر فرق المسلمين.

أريد أن أقول لو أن علياً قد اعتزل الناس بعد مقتل عثمان ـ وما كان بمستطيع ـ أو لو أن الله قد قبضه قبل عثمان لما كان له إلى اليوم شيعة يتخذون التشيع له مذهباً ونحلة.

الثانية: أن ما يضفى على الأشخاص من ولاية أو قداسة إنما بقدر ما استمسكوا بمبادىء وما دافعوا عن قيم لم يتهاونوا فيها في أحلك الظروف: من أجلها يموتون أو يقتلون.

فما عسى أن تكون تلك القيم التي انفرد علي زمن خلافته بالدفاع عنها لا يثنيه عن ذلك أنه يحارب مسلمين ولا يفت في عزيمته أنه يواجه نفراً من كبار الصحابة حتى أنه ليقول: لو كشف عني الغطاء ما ازددت يقيناً، وأنه يحارب على تأويله كما كان يحارب مع رسول الله على تنزيله؟

١ ـ خلل اقتصادي أراد أن يصلحه:

استهل علي حكمه بخطبة حدد فيها سياسته، وخلاصتها أنه سيحمل الناس على نهج المساواة في العطاء كما كانت على عهد نبيهم، وأنه إذا كان رجال منهم قد أثروا واتخذوا العقار وفجروا الأنهار وركبوا الخيول الفارهة واتخذوا الوصائف الرقيقة ثم منعهم هو ذلك كله فليس من حقهم أن يدعوا أنهم حرموا حقاً لهم في مقابل أنهم مكنوا لهذا

الدين في الأرض، أنهم بذلك يمنون على الله بإسلامهم، وأن أجر المهاجرين والأنصار على سبقهم إلى الإسلام إنما هو عند الله يوم القيامة، وأيما رجل دخل دين الإسلام فقد استوجب حقوق الله وحدوده، فالمال مال الله يجب أن يقسم بالسوية.

وحدد اليوم التالي لتوزيع العطاء على جميع المسلمين بالسواء لكل ثلاثة دنانير لا فضل لعربي على عجمي ولا لحر على عبد، فكان أن تخلف نفر من كبار المهاجرين كالزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر، كما تخلف الأمويون المقيمون بالمدينة وعلى رأسهم مروان بن الحكم، فكان أن أقسم علي ليقيمنهم على المحجة البيضاء والطريق الواضح(٤).

ولم يكتف علي بالمساواة في العطاء ولكنه عمد إلى استرداد ما أخذ في عهد عثمان من مال بغير حق، معلناً أن كل قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود إلى بيت المال، فإن الحق القديم لا يبطله شيء، ثم أعاد إلى بيت المال كل ما أخذه الأمويون من أموال في المدينة، وحينما بلغ عمرو بن العاص ذلك، ولم يكن قد انضم بعد إلى معاوية، كتب إليه يقول: ما كنت صانعاً فاصنع إذ قشرك ابن أبي طالب كل مال تملكه كما تقشر من العصا لحاها، وحينما وجد نفراً من الناس قد ساءهم ذلك خطب فيهم مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿يَا أيها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنثَى..﴾ وحذرهم أن تغرهم الحياة الدنيا، وأنه ليس لأحد على أحد في هذا الفيء أثرة، وأنه لم يحكم في المال إلا بما كان يحكم به رسول الله، وطلب من كبار الصحابة أن يعينوه على الحق وأن يردوه عن الجور وأن يوقفوه إن استأثر لنفسه أو لبيته في الفيء بشيء منه (٥).

ذلك هو السبب الخفي والحقيقي لخروج من خرج على علي ولنكوث من نكث على بيعته وإن توارى ذلك وراء دعوى مفتعلة اسمها دم عثمان.

أراد أن يعيد المساواة الاقتصادية كما كانت على عهد الرسول وقد كان عليه الصلاة والسلام يسوي بين الناس في العطاء إلا أن كانت زيادة لتأليف قلوب ضعاف الإيمان، وهي زيادة لا تزيدهم فضلاً بل تنقصهم قدراً إذ لحقتهم وصمة ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾، وظلت التسوية في عهد أبي بكر، ثم منع عمر الزيادة للمؤلفة قلوبهم وفاضل في العطاء

---

(٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مجلد ٢ جزء ٧ ص ١٧.

(٥) المرجع السابق مجلد ١ جزء ١ ص ٨٩، مجلد ٢ جزء ٧ ص ١٧٣.

وفقاً للسبق في الدين: فالأفضلية لأهل بدر ثم من حارب بعد بدر إلى الحديبية ومنها إلى حروب الردة، هكذا فاضل بين الناس وفقاً للسبق إلى الإسلام، كما راعى قرابة رسول الله، ولم تكن هذه المفاضلة لتجعل الناس طبقات تتمايز بالدخل أو العطاء، فلقد عارض عمر طلب فريق من قريش كان ينزع في الحاج ليقتسم الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة قائلاً: ألا إن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا، إني قائم دون شعب الحرة فآخذ حلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار[٦].

فلما كان عهد عثمان، كان أول الوهن أن خرج سادة قريش إلى الأقاليم المفتوحة، فنشأت طبقة قوامها المال ودعواها السبق إلى الإسلام وصحبة الرسول، وأحاط الناس بهم مفتونين بمواقفهم مع الرسول وبما يفيض به هؤلاء الأغنياء من سادة قريش على الأتباع من هبات وأعطيات، فالتف أهل الكوفة حول الزبير وأهل البصرة بطلحة، وكان الناس يسلمون عليهما بالإمرة ويرجون لكل الخلافة [٧]، وسمح عثمان بامتلاك الضياع وتشييد القصور في البلدان المفتوحة، يقول المسعودي: وفي أيام عثمان اقتنى جماعة من الصحابة الضياع والدور منهم الزبير بن العوام فقد بنى داره بالبصرة وكانت تنزلها التجار وأرباب الأموال، وابتنى غيرها بمصر والكوفة والإسكندرية، وبلغ ماله عند وفاته خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وخططاً أخرى في الأمصار، وكانت غلة طلحة من العراق كل يوم ألف دينار، وكان على مربط دار عبد الرحمن بن عوف مائة فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وحين مات زيد بن ثابت خلف من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس[٨]، وكان بنو أمية أكثر قريش استثاراً بالضياع والأموال[٩].

٢ ـ وهرم اجتماعي مقلوب أراد أن يعدله:

وكان لابد أن ينعكس ذلك على البنيان الإجتماعي، فقد أصبح في قمته بنو أمية وهم من الطلقاء الذين أسلموا متأخرين، وفي سفحه الأنصار الذين رضوا أن تكون

---

(٦) الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ١٣٤.

(٧) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٧٨.

(٨) المسعودي: مروج الذهب جـ ١ ص ٣٤.

(٩) قد تكون في الأرقام مبالغة ولكن لا يمكن انكار ما طرأ على بعض الصحابة في عهد عثمان من ثراء فاحش وإقبال على الدنيا، وحقيقة لا تحرم الشريعة ذلك، إلا أنه كان لذلك كله أثره على مواقفهم السياسية فقد أصبح المال وسيلة للإستتباع وهذا كان وسيلة للتطلع إلى الخلافة.

الخلافة من قريش ثم رضوا بأن تستأثر قريش بولاية الأمصار وامتلاك الأرض والمال، ولم يشاركهم في أسفل السلم الاقتصادي إلا الشعوب المغلوبة من أصحاب الأقطار المفتوحة. لقد عملوا بنصيحة رسول الله أن يصبروا إذ سيلقون أثرة حتى يردوا على الحوض.

هذا هو البنيان المختل الذي ورثه علي، فأراد أن يقومه، فاستنكر عليه سادة قريش عزمه على الإصلاح، بينما التف حوله الأنصار والمستضعفون في الأرض ومن آثروا دينهم على دنياهم.

وما عسى أن يكون الأمر لو استقرت هذه الحال، إلا أن تكون حال الدولة الإسلامية كحال سائر الإمبراطوريات حيث الحكم للقوة وحيث يتسلط الغالبون على المغلوبين ويغتصبون أرضهم ويستعمرون خططهم.

٣ ـ ووضع سياسي معوج أراد أن يقومه:

ولم يكن الوضع السياسي بأقل خللاً، إذ كان ولاة الأمصار في عهد عثمان ـ وهم سبب الفتنة وثورة الناس ـ من أقاربه حتى أصبحت العصبية سافرة، ومن ثم فقد عمل علي منذ اليوم الأول لخلافته على حسم مسألة الولاة في غير هوادة، ولم يقبل نصح الناصحين له أن يثبت معاوية على الشام إتقاء شره، ولو أنه فعل ذلك لما أرضى خصومه ولفقد أنصاره وخيب رجاءهم فيه، كان دينه يمنعه من التهاون والمداراة، واتخذ علي ولاته من الذين أبعدوا في عهد سابقيه دون سبب إلا أن يكون السبق إلى الإسلام أو القرابة لرسول الله سبباً يحجب المرء عن الولاية[١٠]، ولم يكن اختياره لمن اختاره من بني هاشم عن عصبية، فإن من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه على حد تعبيره، ولو كانت عن عصبية لما عزل ابن عمه وأقرب الناس إليه في أحلك الأوقات عن ولاية البصرة حين عجز عبد الله بن العباس عن أن يقدم حساباً لما أنفقه من بيت المال، إذ كان مع ما أحاط به من فتن وما واجهته من صعاب لا يشغله شيء عن مراقبة عماله، يشدد عليهم الحساب ويهدد ويتوعد من يجد فيه انحرافاً كما فعل مع زياد بن أبيه، ويعزل من يخيب ظنه فيه كالمنذر بن الجارود، ويثني على من يسير في الناس سيرة قوامها العدل.

---

(١٠) المقريزي: النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم ص ٣٨.

٤ ـ وحيد ـ إلا من نفر قليل معه ـ أمام تيار جارف من المطامع الدنيوية التي أثارتها الفتوحات:

ولم يعرف علي في مواجهة الخلل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي شيئاً من التهاون مهما انفض الناس من حوله مؤثرين دنيا معاوية، فحينما قال له الأشتر: إنك تأخذهم بالعدل وتعمل فيهم الحق وتنصف الوضيع من الشريف.. فضجت طائفة ممن معك من الحق إذ عموا عنه واغتموا من العدل إذ صاروا فيه، ورأوا صنائع معاوية عند أهل الغنى والشرف فتاقت أنفس الناس إلى الدنيا... فإن تبذل تمل إليك أعناق الرجال وتصف نصيحتك لهم ويصفو ودهم، رد عليّ بأنه يخشى أن يكون مقصراً في الحق.. وأن الناس لم يفارقوه عن جور ولا لجأوا إذ فارقوه إلى عدل، وإنما التمسوا دنيا زائلة، ولا يسعه أن يؤتي امرأ من الفيء أكثر من حقه.

وقد يرى البعض في هذا التشدد في التمسك بالحق ضعف سياسة، إذ تقتضي هذه المرونة والمداهنة من أجل تحقيق الهدف، ولست بصدد تقييم سياسته وإنما تفسير موالاة الشيعة له، وأغلب الظن أنه لو اتبع ما نصحه الناصحون فما كان بمستطيع أن يجاري معاوية في استمالة الأتباع بالأموال وولاية الأمصار، إذ استأثر معاوية بما تجبيه غلة الشام من أموال ينفق منها على أنصاره بلا رقيب ولا حساب، ولأصبح الأمر بينهما مزايدة على شراء الذمم وخراب الضمائر، ولأصبح عليّ آخر الأمر عن يقين خاسراً دينه ودنياه وأنصاره وخصومه على السواء.

ولقد خسر علي دنياه، لأن الأمر لم يكن مجرد حرب معاوية، وإنما لأنه كان يجابه طبع البشر وطابع العصر، كان يريد أن يصلح اعوجاجاً قد استقر من قبله بضع سنين، وكان يقاوم قاعدة جارية في الحروب والفتوحات: أن يستمتع المنتصر بامتيازات نصره مما اكتسبه بسيفه ورمحه وما أوجف عليه بخيله ورجله[11]، كان يريد بقيم الإسلام أن يعدل تياراً جارفاً من سنن التاريخ وأن يقوم طبعاً قد استقر كأنه طبيعة في البشر، بينما كان انتصار معاوية يسيراً لأنه سعى إلى تحقيق ما جرى عليه الغالبون في الفتوحات وما درجت عليه سياسة الإمبراطوريات.

أخفق علي، ولكن في إخفاقه يكمن سر موالاته وتقديسه، ولو أنه قد انتصر لما

(١١) رد الزبير على علي حين طلب منه الأخير أن يتنازل عما امتلكه في أرض السواد بالعراق: أرض قد أوجفنا عليها بخيلنا ورجلنا.

والوه ولا قدسوه كما أخفق، لأنه بالنصر يكون قد جنى ثمرة سياسته، وإنما بالهزيمة تختل الموازين خللاً كبيراً - إذ كيف تخفق القيم والمثل أمام الأطماع والشهوات - لا تستقيم بعدها فتعود إلى القسط إلا أن يعوض بعد مماته قداسة وموالاة عوضاً عن النكران والعدوان في حياته، لقد أراد الناس لدينهم ولكنهم خذلوه في حياته ليعودوا فيقدروا شأنه بعد مماته.

٥ - «ولم ترزأ من الدنيا شيئاً ولم ترزأ الدنيا منك شيئاً. . . .»[١٢]:

وما كانت دعوته لتضفي عليه قداسة لو لم يبدأ بنفسه يحاسبها بأشد من محاسبته ولاته أو الناس حتى أصبح قدوة الصوفية وشيخهم الأول في الورع والزهد ومحاسبة النفس، وما يؤثر عنه في ذلك لا يحصره هذا العرض الوجيز، كان إذا فرغ في ليلة من شؤون المسلمين أطفأ شمعة ثمنها من بيت المال ليوقد أخرى من ماله الخاص إن أراد قضاء مصلحة لنفسه أو لبيته أو لقيام الليل، عنف ابنته أشد التعنيف إذ رآها متزينة بقلادة استعارتها مدة العيد من بيت المال مع أنها كانت قد وعدت بردها بانتهاء العيد، وأخيراً قتل علي ولم يكن في بيته إلا بضع دراهم كان قد ادخرها ليستأجر خادماً لأهله، كما أعلن ابنه الحسن عقب الوفاة، مات ولم يرزأ من الدنيا شيئاً ولم ترزأ الدنيا منه شيئاً.

٦ - وأخيراً استشهاد:

(آية الشهيد أن يبخس حقه في الحياة ليعطى فوق حقه بعد الممات).

عباس العقاد

ولا شك أن الاستشهاد يضفي على الشهيد قداسة ما كان ليبلغها دونه[١٣]، على أن الإستشهاد وحده لا يكفي ليخلع على الشهيد قداسة وإنما لا تجد قضيته من ينتصر لها على نحو ما كان يرجو، ويعلو الباطل زمناً ولكن الحق لا يموت، وإنما يظل دعاته في قلوب الناس أئمة يعلوهم الوقار والقداسة ولا يبلغ شأوهم أحد، أما إن انتصرت قضيته من

---

(١٢) العبارة لعمار بن ياسر في وصف علي وتكملتها: ووهب الله لحبك المساكين وجعلك ترضى بهم أتباعاً ويرضون بك إماماً.

(١٣) ولذا حرصت الشيعة الإثنا عشرية أن تجعل الإثني عشر شهداء، من لم يمت بالسيف فلا بد أنه مات مسموماً بتدبير الخلفاء الأمويين أو العباسيين، مع الشك في صحة ذلك بالنسبة لبعضهم كجعفر الصادق وعلي الرضا.

بعده فقد استوفى الشهيد بعض حقه فلا يبلغ شأو شهيد الحق الضائع، فلقد استشهد من قبل حمزة بن عبد المطلب وجعفر بن أبي طالب وهما من أقرباء الرسول، استشهدا دفاعاً عن الإسلام ضد الشرك، فقضيتهما واضحة بل أكثر وضوحاً مما حارب من أجله علي ومع ذلك لم ينالا مثل ما نال لا من الشيعة فحسب بل من الصوفية وكثير من أهل السنة، وماذاك إلا لأن علياً قد استشهد وقد ضيع الحق أهله فعلا الباطل زمناً طويلاً.

ولا تجد مسلماً يطعن في حمزة أو جعفر ولكن أجهزة الباطل قد تألبت عليه، ويقدر غلو الباطل في الطعن عليه(١٤) بقدر ما كان رد الفعل من موالاة وتقديس.

٧ ـ وتحذير بسوء العاقبة قبل أن يموت.. وتحققت النذر كلها:

حذر علي المسلمين ما سيلقون بعده إن تحكم فيهم معاوية، (ستجدون من بعدي أثرة يتخذها الظالمون فيكم سنة، سيتخذون مال الله دولاً وعباد الله خولاً)، ولكن دنيا معاوية أصمت آذانهم عن هذه النذر، حتى إذا تحققت إذ تداول الأمويون المال بعد أن حرموه أهله واستعبدوا الناس وقد أقاموا عليهم ولاة طغاة قساة كزياد وابنه عبيدالله وكالحجاج، كانوا يأملون في الأمن والأمان حين وادع الحسن معاوية، ولكنهم حرموا السلام بعد أن حرموا العطاء، إذ وجههم معاوية لحرب الخوارج، آثروا الدنيا مع معاوية على الدين مع علي، فلما لم ينالوا الدنيا وقد خسروا الدين لم يملكوا بعد أن خذلوا علياً إلا أن يقدسوه (١٥).

٨ ـ رباني هذه الأمة:

حارب أسلافه من الخلفاء لنشر الإسلام ولدخول الناس في دين الله، ولكن الفتح الإسلامي لا يتميز عن تأسيس الإمبراطوريات إلا بمعنى عميق وذلك حين يستوي فيه الغالب والمغلوب ما دام يجمعهم دين الله، ولكن الذين أرادوا أن يكتسبوا من مشاركتهم في الغزوات والفتوحات امتيازات قد ظنوا في ذلك حقاً مكتسباً لهم بالسيف.

---

(١٣) أمر معاوية خطباء المسجد بلعن أبي تراب ـ في آخر خطبة الجمعة ـ فلما نصحه بعض الأتقياء بالكف عن ذلك قال: لا والله حتى يشب عليها الصغير ويشيب عليها الكبير، وظلت بدعة سيئة حتى جاء الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز فمحاها وأحل محلها ما هو قائم إلى الآن: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون).

(١٥) ومن ثم طبع التشيع الإثني عشر على الخصوص بطابع الحزن والندم.

أريد أن أقول: ما حارب عليه الخلفاء الثلاثة معنى ظاهر واضح بسيط، أما ما حارب من أجله علي - وقد حارب مسلمين بل وصحابة كباراً - فذلك معنى باطن غامض عميق، لقد حاربوا على تنزيله - والتنزيل ظاهر - وحارب هو على تأويله - والتأويل باطن، لذا انتقد علياً الواقفون عند الظاهر من الظاهرية وبعض أهل السلف فضلاً عن الخوارج الذين لم يتعد الإيمان تراقيهم، بينما قدسه أهل الباطن من الصوفية والشيعة كما قدره معتزلة بغداد، وأدق ما وصف به ما قاله عن الحسن البصري «رباني» هذه الأمة، بكل ما يحمله اللفظ من سر عميق ومن غموض وجلال.

استشهد ولم يبلغ رسالته أو بلغها ولكنه لم يستوف مراده، لأن الناس لم تمكنه، (لو استوت قدمي هذين لبدلت أشياء) فمات شأنه شأن الأنبياء الباصرين الذين يأتون إلى بلد ليس ببلدهم وإلى قوم ليس بقومهم في زمن ليس بزمنهم[١٦].

وحين يسبق داعية زمنه ويكون غريباً بين قومه فإنه يخفق في نشر رسالته في حياته، ولكنه يبقى على مر الزمان للناس إماماً.

هذه محاولة للإجابة على سؤالين: لماذا بقيت الموالاة على مر الزمان ولم صمدت رغم صنوف الإضطهاد؟ ولماذا علي دون غيره من صحابة الرسول مع أنه وحده من بين الخلفاء الراشدين من حارب مسلمين؟.

استدراك هام:

موالاة الشيعة لعلي لا تعني اطلاقاً موالاتهم للمبادىء التي من أجلها والوه:

سبقت الإشارة إلى أن القداسة لا تلحق الأشخاص إلا بقدر ما يمثلون من مثل ويعبرون عن مبادىء، وأن علياً قد مثل مثلاً سامية في الإسلام عزت على أفهام الكثيرين وأنه حارب من أجل «كيف» الإسلام - أي معناه ومغزاه - لا من أجل «كمه» (اتساع رقعة الإسلام وزيادة عدد المسلمين)[١٧].

ولكن الناس عن المبادىء والقيم غافلون بينما هم للأشخاص موالون بل ومقدسون. فلماذا؟.

---

(١٦) العبارة لجبران خليل جبران والمقصود أنه حمل للناس القيم والمثل في زمن انصرف الناس عنها إلى مطامع الدنيا.

(١٧) رسائل إخوان الصفا جـ ٤ ص ٤٠٤.

أ ـ في أن المبادىء مع أنها سر تقديس الرجال فإنها تتوارى خلفهم فيلحق الرجال التقديس وتلحق المبادىء النسيان:

ذلك أن المبادىء أمور معنوية مجردة ترقى على أفهام الناس وخاصة عامتهم التي لا تدرك إلا ما هو محسوس، فتجسد المبادىء في أصحابها وتحيطهم بهالة من القداسة بينما المثل مختفية فيهم أو ورائهم، وتستكين الجماهير إلى حسيتها بل وتفرط فيها حتى تقام للأئمة أضرحة من ذهب، وقبور عندها يعكفون أو مواسم ـ هي ذكريات لمواقف ـ بها يحتفلون، وهكذا يقف معظم الشيعة عند الشكل دون المضمون وعند الأشخاص دون المبادىء، حتى جاءت عقيدتها في الإمام شيئاً لا يمت بصلة لمبادىء الإمام.

ولست أدري لم لا يذكر علماء الشيعة من فضائل علي غير قرابته ومواقفه وعلمه وجهاده، ولم يشاركون أهل السنة في السكوت عن ذكر السنين الخمس الأخيرة من حياته؟ ولو أنهم فعلوا لما لحقت مبادئه النسيان.

ب ـ وقامت دول شيعية لم تقتد بالإمام في شيء من مبادئه السياسية ولم تفترق في شيء عن الحكومات التي وصفوها بالغصب والعدوان:

اتهمت الدولتان الأموية والعباسية باغتصاب حقوق أهل البيت من قبل فرق الشيعة جميعاً، بل وصفهما إخوان الصفا ـ فرع من الشيعة الإسماعيلية ـ بأنهما مظهران لخلافة إبليس وأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان، وبشرت الجماعة بخلافة إلّهية تكون امتداداً لعهود أولي العزم من الرسل، وظهرت الدولة الفاطمية، وقامت دولة أخرى شيعية: بنو بويه ممثلة للزيدية، والصوفية في إيران ممثلة للإثني عشرية وغيرها، ولم يتحقق شيء من العدل الذي بشروا به ولا تكاد تختلف الدول الشيعية عن السنية في شيء من حيث قيام الحكم على الغلبة والإستئثار بالأموال واصطناع الحاشية واتخاذ البطانة والتسلط على رقاب الناس، ربما افترقت عنها فقط في بعض مظاهر شكلية كإقامة الأضرحة والإحتفالات بالمناسبات الشيعية ولا شيء غير، بل ربما خلع بعض خلفاء الشيعة على أنفسهم صفات غيبية تثير التندر [١٨] لدى الرعية بأكثر مما تثير للمهابة والإحترام، الأمر الذي لا يدعيه أو يفتعله الخلفاء السنيون.

---

(١٨) كدعوى بعض الخلفاء الفاطميين معرفة الغيب وكانت مصدر تهكم المصريين وكدعوى بعض أئمة اليمن المتأخرين معرفة أسرار الناس وأحوالهم الخاصة في بيوتهم ومجالسهم.

وإنها لسذاجة الافهام: أن يوالوا الإمام ولا يقتدون بـه، ثم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً [١٩].

---

(١٩) لا أقصد بنقض الدول الشيعية ولا بالنقد الذي قبله نطريقة اختيار الخلفاء الراشدين ـ وهو نقد صادر عن تصورات سياسية معاصرة ـ أن أحمل الماضين هذه التصورات أو أن أفترض إمكان أن يسلكوا غير ما سلكوا، وإنما أقصد المسلم المعاصر: أن ينقب الشيعي المعاصر عن مبادىء علي في الحكم والسياسة ويطبقها اقتداءً به، وأن يميز السني المعاصر بين الأشخاص وبين النظم، كانت سيرة عمر بن الخطاب نموذجاً يحتذى وكان حاكماً قل أن يجود الزمان بمثله، أما أسلوب اختياره خليفة ـ العهد من خليفة سابق ـ أو اختيار من سبقه أو من لحقه فلم يكن الأسلوب الأمثل الذي يحتذى على مر العصور فضلاً عن أنها ـ أي الأساليب الثلاثة ـ ليست مستقاة من شريعة ـ وإن لم تعارضها الشريعة، وشتان بين الموقفين ـ ليست مستقاة من كتاب أو حديث أو قياس أو إجماع، وإنما كان اختياراً على عجل ـ في الحالات الثلاث ـ خشية الفتنة، فإذا بالأمر يفضي إلى الفتنة، هذا وقد تجاوزت النظريات السياسية الحديثة ونظم الحكم هذه الأساليب والحكمة ضالة المؤمن، وإلا فإنها حكم الغلبة.

الفصل الثالث

فرق الشيعة

سبقت الإشارة إلى أن الإختلاف بين السنة والشيعة يتعلق بموضوع سياسي، وهو وإن اتخذ طابعاً عقائدياً فما ذاك إلا لأن الفكر السياسي قد نبت في بيئة دينية، فالموضوع الرئيسي الذي تدور حوله عقائد الشيعة والذي به يفترقون عن سائر فرق الإسلام هو الإمامة، موضوع سياسي وإن لبس ثوباً دينياً، أما عدا ذلك من المعتقدات فلا تميزهم في شيء عن سائر فرق المسلمين.

الشيعة حزب سياسي يمثل ـ مع الخوارج ـ جانب المعارضة لنظام الحكم في تاريخ الإسلام، ويجعل كتاب الفرق من الشيعة فرقاً كثيرة تزيد على العشرين، وفضلاً عما في هذا التقسيم من تعسف [1] فإن أهمها وأبقاها إلى يوم الناس هذا ثلاث: الزيدية والإثنا عشرية والإسماعيلية.

الإختلاف بين هذه الفرق الثلاث له وجهان: وجه ظاهري يتصل باختلافهم في تحديد أشخاص الأئمة بعد النبي أو بالأحرى بعد الحسين، ووجه حقيقي يتصل بأسلوب المعارضة السياسية للنظام القائم.

أما الزيدية فقد ساقت الإمامة إلى كل فاطمي عالم عدل شجاع خرج بالسيف، فآثرت زيداً على أخيه الأكبر محمد الباقر ابني علي زين العابدين، ثم ساقت الإمامة بعد زيد إلى ابنه يحيى ثم إلى سلسلة من الأئمة الخارجين بالسيف إذ الخروج أهم مبدأ لدى الزيدية ـ سواء أكان الإمام الخارج حسناً أم حسينياً.

وأما الإثنا عشرية فقد ساقت الإمامة في ذرية الحسين فقط ممن آثر التقية بدءاً بعلي

---

(١) تكلف كتاب الفرق في تقسيم فرق الشيعة كما تكلفوا في قسمة سائر فرق المسلمين من أجل أن يكون جميعها ثلاثاً وسبعين وفقاً للحديث المنسوب إلى النبي: . . . ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ما عدا واحدة.

زين العابدين وانتهاء بالإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري المعتبر عندهم المهدي المنتظر.

هذا وتتفق فرق الشيعة جميعاً على إمامة ثلاثة: علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين، وأما علي زين العابدين فهو لدى الإمامية - الإثني عشرية والإسماعيلية - يعد إماماً، ولكنه لدى الزيدية ليس بإمام لأنه آثر التقية على الخروج، ومن ثم فقد اعتبروه إمام علم لا إمام دعوة، ومعظم كتابهم يخرجونه من سلسلة أئمتهم ويؤثرون عليه الحسن المثنى ابن الحسن السبط.

وأما الإسماعيلية فقد ساقت الإمامية بعد جعفر الصادق - الإمام السادس في سلسلة الأئمة لدى الإمامية - إلى ابنه الأكبر إسماعيل، ومع ما أشيع من أنه مات في حياة أبيه فإن الإمامة لدى الإسماعيلية لا تنتقل من الأخ إلى أخيه إلا في الحسن والحسين، وإنما من الآباء إلى الأبناء، فمن جعفر الصادق إلى ابنه إسماعيل ثم إلى محمد بن إسماعيل، بينما ساقت الاثنا عشرية الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه الرابع موسى الكاظم، ثم في ذرية الأخير حتى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري.

وتتفق الإثنا عشرية والإسماعيلية على تكريس الإمامة في ذرية الحسين دون الحسن، بينما تجعلها الزيدية في ذرية السبطين دون تمييز بشرط الخروج.

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين، كما تنتسب الإثنا عشرية إلى سلسلة من اثني عشر إماماً بدءاً بعلي وانتهاء بمحمد بن الحسن العسكري أو المهدي المنتظر، أما الإسماعيلية فتنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق.

هذا هو ظاهر الخلاف أو الاختلاف بين الفرق الشيعية الثلاث وأما حقيقته فيرجع إلى اختلافهم في أسلوب المعارضة السياسية، إن كارثة كربلاء بما حملته من نتائج مفجعة قد أدت إلى تساؤل: هل يسير الشيعية - أو بالأحرى الإمام - على نفس نهج الحسين: فئة قليلة تقاتل فئة كثيرة تسندها دولة عاتية راسخة، إن ذلك يعني مزيداً من الدم المسفوك من ذرية الرسول وآل بيته، ولقد كاد أن ينقطع نسل الحسين في كارثة كربلاء لولا أن سلم ابنه زين العابدين من القتل أكثر من مرة بعناية إلهية.

ولكن من ناحية أخرى فإن السكوت يعني مزيداً من طغيان الحكام، فضلاً عن ذل وهوان يلاحقان ذرية النبي، إذ لن يقنع الظالمون منهم بالسكوت وإنما الملاحقة والإتهام

علواً واستكباراً في الأرض.

لا مفر إذن من الخروج وليكن ما يكون، خرج زيد فقتل، وخرج ابنه يحيى فقتل، وخرج محمد النفس الزكية فقتل، ثم خرج أخوه إبراهيم فقتل، لا يهم، إذ لا يكون الإمام إماماً إلا إذا خرج على الظلم شاهراً سيفه، ولا يكون إماماً من يرخي ستره ويغلق بابه، فلا يسع الإمام إلا الخروج، ذلك مبدأ الزيدية بل أول وأهم مبادئهم، إنهم بذلك يشايعون ويتابعون أعظم شخصيتين بين أئمة الشيعة على الإطلاق: علي بن أبي طالب الذي لم يقبل مهادنة معاوية لأنه طلب الباطل وأصابه، ونصح أتباعه وهو يلفظ أنفاسه بمتابعة حرب معاوية، والحسين الذي آثر ميتة شريفة ترفعه إلى أعلى مقام بين الشهداء على أن يبايع فاجراً فاسقاً ينتحل اسم الخلافة وصفة إمارة المؤمنين.

هكذا انتهج الزيدية نهج أعظم إمامين بين أئمة آل البيت، ورضي أئمتهم أن يكون لهم سجل حافل في الخروج والاستشهاد.

أما الشيعة الإمامية - إثنا عشرية وإسماعيلية - فقد كان لهم في المعارضة رأي آخر وأسلوب مختلف. ونقطة البدء في أسلوبهم عند شخصية الإمام علي زين العابدين الذي شهد بعينيه مأساة كربلاء وكان الحي الوحيد من بين الرجال، لم تدع له الكارثة أدنى بصيص من أمل في إمامة سياسية أو في ثقة بالأتباع، فاعتزل السياسة مبايعاً يزيد حقناً لدماء ذرية النبي وإيقافاً لمذبحة كادت تقضي على البقية الباقية من الأنصار في موقعة الحرة عام ٦٣ هـ[٢]، وآثر الإمام زين العابدين العبادة والعلم فأضفى عليه الشيعة إمامة روحية مبرأة من السياسة، ولكن هل كانت بيعة زين العابدين ليزيد عن رضى؟ لا، إنها كانت عن تقية، ومن ثم اقترنت التقية لدى الشيعة الإمامية بالإمام علي زين العابدين[٣]، غير أن التقية مبدأ في ظاهره مبايعة الحاكم عن إكراه اتقاء بطشه، وفي باطنه أسلوب خفي للمعارضة، ذلك أن أحزاب المعارضة إن عز عليها النصر بالحرب فإنها تتجه إلى «الكلمة»

(٢) كان يؤتى بالأنصار بعد حصار المدينة فيقال له بايع على أنك عبد قن ليزيد فيأبى، فيؤخذ ليقتل، حتى تقدم علي زين العابدين قائلاً: أبايع على أني ليزيد، وارتضت البقية الباقية من الأنصار الصيغة وحقنت دماءها.

(٣) يرجع الشيعة مبدأ التقية إلى عمار بن ياسر زمن النبي حين أكرهه مولاه تحت وطأة التعذيب أن ينطق بكلمة الكفر وحينما هرع إلى النبي خائفاً مشفقاً على دينه نزلت الآية: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ ولفظة (تقية) نسبة إلى الآية: ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾.

لتعوض بسلاح الفكر ما فاتها بسلاح المعركة. ومن ثم صاغ الشيعة الإمامية مجموعة من العقائد المتصلة بالإمامة تميزهم عن سائر فرق المسلمين جاعلين إياها أصلاً من أصول الدين إلى جانب سائر الأصول كالتوحيد والنبوة والمعاد، ولا شك أن «الكلمة» ـ أو الأيديولوجية بالتعبير الحديث ـ أبعد غوراً وأعمق أثراً في المعارضة من (الخروج)، ولكنها أبطأ أثراً في تقويض الحكم القائم. وعرف التشيع الإمامي أئمة قاعدين لا يخرجون ولا يشهرون السيف وإنما يفيدون الناس بالعلم ابتداء بعلي زين العابدين إلى أن تصل الإمامة الروحية ذروتها عند الإمام السادس: جعفر الصادق.

ولكن النفوس قد أصيبت بخيبة أمل كبيرة بقيام الدولة العباسية واغتصابها الأمر من العلويين، إنه في اللحظات التي تعلقت فيها أنفاس الشيعة متنفسين الصعداء وهم يشهدون الدولة الأموية تهوي تحت معاول العلويين وحلفائهم العباسيين مترقبين ساعة الخلاص، إذ بالآمال تستحيل سراباً، وحلاوة الإنتصار تنقلب غصة ومرارة بعد أن غدر الحلفاء واغتصبوا البيعة لأنفسهم، وانقلبوا على أصحاب الحق يعملون فيهم قتلاً وتشريداً حتى أضحى شاعرهم يقول:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا   يا ليت ـ عدل بني العباس في النار

وحين سئل محمد بن عبد الله (النفس الزكية) ـ صاحب الحق والبيعة ـ لم تبكي على بني أمية: قال: كنا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، ولقد كان للقوم أخلاق ومكارم ليست لأبي جعفر المنصور [٤].

كان التشيع الإمامي أمام أزمة مستحكمة بعد نفاد الصبر وضياع الأمل وزيادة الكرب، ولكنهم ظلوا على وحدتهم وذلك بفضل شخصية الإمام الصادق منذ قيام الدولة العباسية عام ١٣٢ هـ إلى وفاته عام ١٤٨ هـ لقد أصبحت الأيديولوجية الإمامية القائمة على التقية أمام امتحان رهيب، وخاصة أنها واجهتها أيديولوجية غريبة من العباسيين: حقهم الإلهي المقدس بموجب وصية مزعومة من محمد بن هاشم بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، والراوندية المتشيعة لابن الحنفية وذريته فرقة من الشيعة، وبصرف النظر عن قيمة هذه الوصية المزعومة وعن صدورها من فرقة من الشيعة لا تنتسب إلى فاطمة الزهراء وبالتالي لا إلى النبي ـ وإنما إلى ابن لعلي من غير

(٤) الأصفهاني: الأغاني جـ ١ ص ١٠٦، جـ ١٦ ص ٨٤ وانظر أيضاً: فان فلزتن وترجمة الدكتور حسن ابراهيم: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

فاطمة هو محمد بن الحنفية ـ فإن الأيديولوجية الإمامية لم تصبح ـ بعد خيبة الأمال بضياع حق العلويين وتولي العباسيين ـ صيغة مرضية مقنعة لجميع المتشيعين، وكان لا بد من اتباع أسلوب ثالث مخالف لكل من الزيدية والاثني عشرية، فكان أن قامت الحركة الإسماعيلية لتنتهج سلاح الحركات السرية، فيها من الزيدية إيجابيتها ولكن دون علانيتها، وفيها من الاثني عشرية «أيديولوجية» ولكنها مدعمة بالفلسفة، وفيها كذلك (تقية) وإنما في غير سلبية، واستخفت «الخلايا» الإسماعيلية كما اختفى الإمام وانتشرت الدعوة سراً ـ تحت الأرض كالنار تحت الرماد ـ لتظهر فجأة في القرن الثالث مقوضة أجزاء من الدولة العباسية في شمال إفريقية وفي مصر ومناطق إسلامية أخرى.

خلاصة القول: التشيع حزب معارض، اختلفت وجهات نظر فرقه في أسلوب المعارضة على أنحاء ثلاثة:

الزيدية: وقد تبنت مبدأ الإمامة السياسية، وجعلت من «الخروج» مبدأ أساسياً لآرائها، إنها المعارضة المتمثلة في سلاح السيف.

الإثنا عشرية: وقد تبنت مبدأ الإمامة الروحية واتخذت من «التقية» مبدأ أساسياً لمعتقداتها: إنها المعارضة المتمثلة في سلاح الكلمة.

الإسماعيلية: وقد تبنت مبدأ الإمامة الباطنية القائمة على القول: لكل ظاهر باطن هادفة بذلك إلى إخفاء مقاصدها، إنها المعارضة المتمثلة في سلاح «الحركات السرية».

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد الذي انتهج نهج علي والحسين، بينما انتهجت الإثنا عشرية نهج الحسن بن علي وعلي زين العابدين، أما الإسماعيلية بسريتها وغموض حركتها فتتبلور في شخصية الإمام الغامض إسماعيل بن جعفر الصادق الذي لا يعرف عنه: هل مات في حياة أبيه، أم أخفاه أبوه معلناً موته خوفاً من بطش العباسيين، أم أنه شرب الخمر فنحاه أبوه ونزع عنه استحقاق الإمامة، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن كل شيء في التشيع الإسماعيلي غامض مختلف عليه، لا من خصومهم فحسب بل من دعاتهم أيضاً، وتلك طبيعة الدعوات الباطنية والحركات السرية.

ومن ثم كانت الزيدية أكثرها علانية وصراحة، بينما كانت الإثنا عشرية أكثرها توجساً وارتياباً في المخالفين، كما كانت الإسماعيلية أكثرها غموضاً والتواء.

كانت الزيدية بحكم العلانية أكثرها «انفتاحاً» على سائر الفرق وبخاصة أهل السنة،

بينما كانت الإثنا عشرية بحكم «التقية» أكثرها انغلاقاً وتوجساً من المخالفين، أما الإسماعيلية فقد كانت أكثرها «استغراقاً» لمذاهب المخالفين من أجل جذبهم إلى الحركة السرية لتقويض الدولة.

ولا أظن أن أحداً يشك بعد بيان طابع كل فرقة منها في أنها أمور متعلقة بالسياسة، وإن تزيت بزي الدين، ومع أنها في نظر الشيعة من أصول الدين، فإنها لا تمس ما يجمع المسلمون عليه في أصول الاعتقاد من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر[٥].

(٥) استدراك: نتيجة تأثر الإسماعيلية بالفلسفة، امتدت مسائل التأويل عندهم إلى الآلهيات بعد أن كان من المفترض أن تتعلق بالإمامة ليس إلا.

الباب الثاني

الامام زيد وتابعوه

﴿والشُّهَداءُ عِندَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾
(الحديد: ١٩)

الفصل الأول

الإمام زيد[1]

٨٠ ـ ١٢٢ هـ

«إني أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه وإحياء السنن وإماتة البدع فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولي وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل»

الإمام زيد

شابه خروجه خروج الحسين ثم أفصح عن بواعثه للخروج بينما أضمرها الحسين، خالف الحسين سيرة أخيه الحسن بالخروج، وخالف زيد سيرة أبيه وأخيه اللذين آثرا التقية والقعود.

---

(١) ولد عام ٨٠هـ على أنه ورد في مقدمة كتاب المجموع أنه لما ولد عام ٧٥ هـ أخذ أبوه علي زين العابدين المصحف وفتحه ونظر فيه فخرج أول سطر: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم...» فأطبقه وفتحه ثانية فخرج: «وفضل الله المجاهدين...» فأطبقه وقال: عزيت عن هذا المولود وإنه لمن الشهداء، غير أن المؤرخين اجمعوا على أن سنه كانت لا تتجاوز الثانية والأربعين يوم مقتله عام ١٢٢ هـ.

ولد من أم سندية أهداها المختار الثقفي إلى أبيه.

أخذ علوم الدين عن أبيه ثم أخيه محمد الباقر: ثم سافر إلى البصرة حيث التقى بواصل بن عطاء وأخذ عنه أصول الدين وعلم الكلام، فكان لقاء مؤسسي الفرقتين مظهراً لالتقاء الزيدية بالمعتزلة منذ البدء.

ادعى والي العراق يوسف بن عمر عليه أن خالد القسري ابتاع من زيد أرضاً بعشرة آلاف درهم ثم رد الأرض عليه ولم يسترد الثمن، فكتب هشام إلى عامل المدينة ليسوقهم إليه بدمشق فلما سأله عن ذلك أقر البيع وأنكر ما سوى ذلك فأمره بالسير إلى العراق لمقابلة خالد الذي صدقه على قوله وعاد إلى المدينة.

ادعى عليه يوسف بن عمر مرة أخرى أن خالداً أودعه مالاً، قال: كيف يودعني مالاً وهو يشتم آبائي على منبره فلما حضر خالد قال: كيف أودعه مالاً وأنا أشتمه وأشتم آباءه على المنبر. =

خرج الحسين إنكاراً لولاية العهد ووراثة الملك واستنكاراً لما عرف عن يزيد من سوء السيرة ورقة الدين، وخرج زيد إنكاراً لاتخاذ وراثة الملك سنة في الحكم واستنكاراً لسيرة من عرف بالتجبر في الأرض والفسق والفجور: هشام بن عبد الملك.

وأبى الحسين أن يبايع ليزيد لأن البيعة حجة على آل البيت في قبول الغلبة مبدأ مبدأ للحكم، ولكن حين بايع علي زين العابدين ثم سكت من بعده محمد الباقر على ولاية الأمويين خشي زيد أن يكون في التقية إقرار للغلبة مبدأ للحكم فخالفهما ليعيد مبدأ الحسين في الخروج، ففي بيعة الحسين ليزيد ـ لو أنها قد تمت ـ إقرار بانحراف السياسة الدينية التي لا تجيز وراثة الملك وإنما هي بدعة هرقلية وكسرية دخيلة على الإسلام، وفي سكوت زيد عن مظالم هشام إقرار بمبدأ السكوت على طغيان الظالمين[٢].

= ـ تكررت زياراته للعراق سواء لأخذ العلم أو الإلتقاء بالشيعة مما أثار عليه الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي قال له: بلغني يا زيد أنك تذكر الخلافة وتتمناها ولست هنالك وأنت ابن أمة. قال زيد: إن لك جواباً، قال: تكلم، فقال إنه ليس أحد أولى بالله ولا أرفع درجة من نبي ابتعثه، وقد كان إسماعيل ابن أمة وأخوه من أم صريحة فاختاره الله تعالى وأخرج منه خير البشر.... فقال هشام: اخرج ثم لا أكون إلا حيث تكره.

ـ نصحه أهله بعدم الركون إلى أهل الكوفة الذين غدروا بجده علي وطعنوا عمه الحسن بن علي وتخلوا عن جده الحسين ولكنه آثر الخروج فمن لم يقتل بحد السيف فسيموت أسى وكمداً.

ـ بايعه أكثر من ستة عشر ألفاً وقيل اربعين ألفاً ولكنهم جادلوه في أبي بكر وعمر فأبى أن يقول فيهما إلا خيراً.

يقول البغدادي قال العراقيون لزيد: إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب قال زيد: لا أقول فيهما إلا خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً وإنما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي علياً وقتلوا جدي الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرة ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار، ففارقوه عند ذلك حتى قال لهم: لقد رفضتموني، منذ يومئذ سموا (رافضة) وثبت معه نصر بن خزيمة العنسي ومعاوية بن إسحق بن يزيد بن حارثة في مقدار مائتي رجل (الفرق بين الفرق ص ٢٥) وقد قاتلوا قتال الأبطال حتى أصابه سهم في جبهته وحين انتزعه كانت منيته في كناسة الكوفة يوم ٢٥ المحرم ١٢٢ هـ ودفنه ابنه يحيى وأخفى مكانه بوضع الزرع عليه، ولكن هناك من دل العدو عليه فنبش القبر وصلب زيد على جذع نخلة بعد أن احتزت الرأس وطيف بها في دمشق والمدينة وظل مصلوباً سنين حتى عهد الوليد بن يزيد الذي أمر بإنزال الجثة وإحراقها وذر رمادها في النهر.

(٢) دونلدسون: عقيدة الشيعة ص ٢٣٥ وراجع أيضاً كتابي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية ص ٣٣٧.

ولم يكن الحسين غافلاً عن أن النصر بعيد المنال، وكذلك كان زيد، زار الحسين قبر جده عليه السلام قائلاً: لقد وجدت وراء هذه الحجب ما تاقت إليه نفسي منذ زمن طويل، وحان موعد الخلاص وقد غسلت يدي من الحياة وعزمت على تنفيذ إرادة الله، وخرج زيد من مجلس هشام بعد أن أهانه وطرده وهو يقول:

شرده الخوف وأزرى به   كذلك من يكره حر الجلاد

إلى أن قال:

قد كان في الموت له راحة   والموت حتم في رقاب العباد

فلا يقاس خروج الحسين بمقاييس السياسة والحرب فيدان المهزوم لفشله ويهلل للمنتصر بانتصاره، وإنما يقاس بالنتائج البعيدة التي كشف عنها باطن التاريخ فيما بعد، ذلك أن التاريخ الإسلامي لم يعرف هزيمة أثارت نفوساً ودكت عروشاً وأزالت دولاً وأقامت دولاً كهزيمة الحسين ومقتله في كربلاء. بل إنها حرب انتصر فيها المهزوم وانهزم فيها المنتصر. لا لأن الدم المسفوك قد أثار حركات متتالية ضد الدولة الأموية حتى أتت عليها فحسب، بل لأن أمر الحسين ويزيد قد أصبحا بين يدي بارئهما وليس ليزيد بعد موته من أنصار ولا أتباع بينما بقي للحسين بعد مقتله شيعة لا تفتر في نفوسهم الموالاة ولا الحزن على ذلك اليوم المشؤوم بالرغم من توالي السنين والقرون.

وهزم زيد وليس لهشام من المسلمين من يواليه، بينما بقيت الزيدية مذهباً دينياً لجمهور غفير من المسلمين، وتلك سنة التاريخ في أصحاب المبادىء حين ينهزمون، وسنته كذلك في الطغاة حين ينتصرون [٣].

وإلا فيم يفسر التنكيل بالجثث بعد القتل ونبش القبور إذا لم يكن اعترافاً من الطغاة بخلود الشهداء، فلم يكفهم القتل وإنما تتبعوا الجثث إن بالتنكيل وإن بالصلب ثم بالإحراق وذر الرماد في الأنهار ظانين بغبائهم أنه بإعدامهم الجثث قد اجتثوا جذور الموالاة.

ولقد أشار على الحسين قوم من خلص الناصحين بعدم الخروج وعلى رأسهم ابن عباس وابن عمر وعبد الله بن جعفر، فمن المستبعد أن يكون غافلاً عن تقدير مدى

---

(٣) وقتل حسين في الشهر الحرام (١٠ المحرم عام ٦١ هـ) وقتل زيد في نفس الشهر (٢٥ من المحرم عام ١٢٢ هـ).

إخلاص أهل الكوفة في دعوتهم في النصح له لقد صمم على ما عزم عليه من خروج ولم يفصح عن أسباب ذلك.

وأشار على زيد قوم من خلص الناصحين بعدم الخروج، منهم محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب: أذكرك الله يا زيد لما لحقت بأهلك في المدينة ولا تأت أهل الكوفة فإنهم لا يفون لك، ومنهم أخوه محمد الباقر: لا تركن إلى أهل الكوفة فإنهم أهل غدر ومكر، بها قتل جدك وطعن عمك الحسن، وقتل أبوك الحسين، ولكنه أبى إلا الخروج.

وودع عبد الله بن العباس الحسين قائلاً: أستودعك الله من قتيل، وودع زيداً أحد أهله قائلاً: أخاف عليك يا أخي أن تكون غداً المصلوب بكناسة الكوفة. وقد أفصح زيد عن مبادئه كلها: (إني أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه وإحياء السنن وإماتة البدع فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولي وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل).

وحين لم يفصح الحسين عن بواعث خروجه فإن المجال قد أصبح مفتوحاً للتكهنات من قوم من الشيعة لتفسير خروجه وتفسير حكمة الله في مقاتل آل البيت على هذه الصورة الرهيبة، ومن ثم أصبحت الغيبيات طابع التشيع الإثني عشري دون اقتداء بإمامهم الحسين في الخروج.

أما زيد فقد أفصح عن مبادئه كلها في صراحة لا تسمح بالتكهنات[4] وأصبح الشرط الأول لمشايعة زيد هو الخروج.

ولا شك أن الصياغة الكلامية للمبادىء السياسية لم تكن قد نضجت زمن الحسين ولكنها كانت قد استوت زمن زيد في القرن الثاني للهجرة.

بل إن مذاهب منحرفة كانت قد ظهرت في أفق التشيع كالبيانية نسبة إلى بيان بن سمعان التميمي (ت ١١٩) والمغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعيد (ت ١١٩ هـ) مما حتم أن تكون آراء زيد السياسية والدينية لا تقبل الغموض ولا التأويل.

وهكذا جاء خروج زيد مشابهاً لحركة الحسين ثم استكملها بالإفصاح السياسي والكلامي عن مبررات الخروج ومعاداة الحكام الظالمين.

وقد قيل في تبرير خروج زيد عدة أسباب منها ملاحقة ولاة هشام زيداً بتهم مالية

---

(٤) راجع بعض هذه التكهنات: نظرية الإمامة ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

كاذبة اقتضت إخراجه من المدينة مرة إلى دمشق ليسائله في ذلك هشام ومرة إلى العراق ليسائله واليها من قبل هشام، ومنها أنه ذهب إلى هشام يشكو إليه واليه على المدينة ولكن هشام أهانه معيراً إياه بأمه الجارية فرد عليه زيد رداً مفحماً مشيراً إلى أن أم نبي الله إسماعيل كانت جارية ولكن الله أخرج منها دون سيدتها سيد البشر، ولا يعير من كان جده رسول الله وأبوه علي بن أبي طالب.

ولست أجد في هذه المبررات إلا أسباباً شخصية لا تقيم مبادىء تخلد على مر السنين، قد تكون القشة التي تقصم ظهر البعير، ولكنها ليست كل الأسباب، وقيل إنه أخذ عن واصل بن عطاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه قد تخطى في هذا الأصل المفهوم المعتزلي إذ كانوا للنظر أميل منه إلى العمل، والأمر بالمعروف أصل عملي.

والواقع أن زيداً قد جمع بين النظر والعمل على نحو متكامل، كان في النظر غاية في الفصاحة والبلاغة والبراعة حتى شبه بالإمام علي، وكان في العمل زاهداً شجاعاًمقداماً لا يتردد في تطبيق ما يؤمن به، يؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويؤمن بعدم السكوت على حكم قام على الغلبة وبخاصة إذا كان الحاكم فاسقاً متجبراً، ولا يفوته في دعوته إلى الخروج أن ينصح أتباعه بمراعاة حدود الله: فمن أقواله(٥) : فمن سمع دعوتنا هذه الجامعة غير المفرقة، العادلة غير الجائرة، فأجاب دعوتنا وأناب إلى سبيلنا وجاهد بنفسه نفسه ومن يليه من أهل الباطل ودعائم النفاق، فله ما لنا وعليه ما علينا، ومن رد علينا دعوتنا وأبى إجابتنا، واختار الدنيا الزائلة الآفلة على الآخرة الباقية، فالله من أولئك بريء، وهو يحكم بيننا وبينكم، إذا لقيتم القوم فادعوهم إلى أمركم، فلأن يستجيب لكم رجل واحد خير لكم مما طلعت عليه الشمس من ذهب وفضة، وعليكم بسيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بالبصرة والشام: لا تتبعوا مدبراً ولا تجهزوا على جريح ولا تفتحوا باباً مغلقاً، والله على ما أقول وكيل، عباد الله لا تقاتلوا على الشك فتضلوا عن سبيل الله، ولكن البصيرة ثم القتال، فإن الله يجازي عن اليقين أفضل جزاء يجزى به على حق، عباد الله: البصيرة، البصيرة، قال أبو الجارود: يا ابن رسول الله، يبذل الرجل نفسه عن غير بصيرة، قال: نعم، إن أكثر من ترى عشقت نفوسهم الدنيا فالطمع أرداهم إلا القليل

(٥) حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، مخطوط بالمكتبة الغربية للجامع بصنعاء تحت رقم ٧٥ تاريخ.

الذين لا تحضر الدنيا على قلوبهم ولا لها يسعون فأولئك مني وأنا منهم.

ثم يشير الإمام زيد إلى أن لا عبرة بكثرة المخالفين ولا بقلة أتباعه الزاهدين، فالله لم يذكر «كثيراً» إلا ذمه ولم يذكر (قليلاً) إلا مدحه، والقليل في الطاعة هم أهل الجماعة والكثير في المعصية هم أهل البدع [٦].

آراؤه السياسية:

١ ـ الخروج:

كل فاطمي شجاع عالم زاهد سخي خرج ثائراً على الظلم يكون إماماً ومهدياً، وليس الإمام منا من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام منا من جاهد في سبيل الله حق جهاده ودافع عن رعيته[٧].

حق علينا أهل البيت إذا قام الرجل منا يدعو إلى كتاب الله وسنة رسوله، وجاهد على ذلك فاستشهد ومضى أن يقوم آخر يتلوه يدعو إلى ما دعا إليه، حجة الله عز وجل على أهل كل زمان إلى أن تنقضي الدنيا، ذلك أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ما دام لا يمكن دفع المنكر، فإقامة الحق لا يكون إلا بذلك[٨].

وحين دخل القادسية وأتته وفود القوم قال: الحمد لله الذي أكمل لي ديني، والله إني كنت أستحي من رسول الله أن أرد عليه الحوض غداً ولم آمر بمعروف ولم أنه عن منكر.

واشترط زيد في الإمام أن يكون فاطمياً[٩] ـ حسناً كان أم حسينياً ـ فخالف الإمامية

---

(٦) أشار زيد في خطبته هذه إلى عدة مبادىء
١ ـ أخلاقيات الحرب.
٢ ـ رأيه في مخالفيه كرأي علي في محاربيه.
٣ ـ لا حرب إلا بعد يقين من أنه على حق في خروجه وإلا استوى مع خصومه في شكهم إذ أرداهم الطمع في الدنيا والخلاصة يريد من أتباعه أن يحاربوا حرب المبادىء والقيم نظراً ومسلكاً.
٤ ـ لا عبرة بكثرة الخصوم فالله في كتابه قد ذم الكثرة وامتدح القلة.
٥ ـ أهل الجماعة هم المجتمعون على طاعة الله أما من اجتمعوا على معصيته فليسوا أهل الجماعة وإنما أهل بدع.

(٧) الكليني: أصول الكافي جـ ١ ص ٣٥٧.

(٨) الشرفي: عدة الأكياس، مخطوط ورقة ٥١٢.

(٩) اشتراط الفاطمية في أئمة الزيدية راجع لعدة اعتبارات:

في اشتراطهم كونه حسينياً فقط، ومن ثم فإن الأئمة من أولاد الحسن قد انضموا إلى المذهب الزيدي.

وشرط أن يدعو الفاطمي إلى نفسه بعد أن يستوفي شروط الإمامة من علم وخلق ثم أن يخرج يثير التساؤل حول إمامة علي زين العابدين، قال محمد الباقر لأخيه زيد: (بمقتضى قضيتك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج)، ولا تشير المصادر إلى رد زيد.

وأقل مقدار للخروج أن يكونوا معه عدد كعدة أهل بدر يخرجون على سلطان البغي لقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات: ٩).

٢ ـ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل [١٠]:

جادله من بايعوه من أهل الكوفة والبصرة وواسط وما حولها بصدد رأيه في الشيخين فأبى أن يذكرهما إلا بخير، قالوا: فلم يكون قتالنا القوم (أي الأمويين)، قال: ليس هؤلاء كهؤلاء، فانفضوا عنه إلا نفر قليل، فقال لهم: لقد رفضتموني، وأطلق لفظ الرافضة من بعدها على الطاعنين في الشيخين.

---

١ ـ رد فعل لإبعاد آل البيت عن الخلافة وقد نسب إلى عمر بن الخطاب القول للعباس: إن قريشاً قد رأت لنفسها ألا تجمع لكم يا بني هاشم النبوة والخلافة، وليس من أدنى سند شرعي لرأي قريش.

٢ ـ أن جميع المتطلعين للحكم قد قرنوا تطلعاتهم بلم علي وسبه ومعاداة آل البيت كالأمويين والخوارج بل وابن الزبير فلا مفر لتجنب ذلك من أن يكون الداعية فاطمياً.

٣ ـ شعور أئمة البيت أنهم أحق الناس بحمل رسالة النبي من بعده ما دام فيهم العالم الزاهد القادر على حمل أعباء السياسة.

٤ ـ يرى الشيخ محمد أبو زهرة أن اشتراط بيت معين في الإمامة هو شرط أفضلية لا شرط أصل، ولكن لو كان كذلك فهل الأفضلية مطردة لآل البيت على مر الزمان ولا أقول إنه شرط أصل ولكنه شرط اقتضته ظروف العداء لآل البيت لا من الأمويين بل حتى من قريب لهم كابن الزبير.

(١٠) أما عثمان فقد سار في سنين خلافته الأولى سيرة صاحبيه ولكنه مال بعد ذلك إلى الطلقاء وأبناء الطلقاء حتى استزلوه، وحين نصحه المهاجرون والأنصار أبى إلا تمادياً فيما لا يوافق الكتاب ولا السنة فقتلوه.. كان أول الناكثين على نفسه: آوى طريد رسول الله مع نفيه أبا ذر وإنما ينفى عن مدينة رسول الله الفساق والمخنثون.. أنفق المال على أقاربه. (من رسالة الإمام زيد إلى خالد بن صفوان مخطوط).

كـان علي بن أبي طـالب أفضـل الصحـابـة إلا أن الخـلافـة فـوضت إلى أبي بكـر لمصلحـة رأوها وقـاعدة دينيـة راعوهـا من تـسكين الفتنة وتـطييب قلوب العامـة، فإن عهـد الحروب التي جرت في أيـام النبـوة كـان قـريبـاً، وسيف أميـر المؤمنين علي عن دمـاء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقـاد له الـرقاب كـل الإنقياد ، فكـانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشـأن من عرفـوه باللين والتؤدة والتقـدم بالسـن والسـبق في الإسلام والقرب من رسول الله(١١).

ولكن إذا جازت إمامة المفضول مع قيام الأفضل - لتبرير شرعية خلافـة أبي بكر مـع أفضلية علي - فإن على الإمام المفضول أن يرجع إلى الأفضل في الأحكام ويحكم بحكمه في القضايا (١٢).

٣ - جواز خروج إمامين في قطرين متباعدين يستجمعان شروط الإمامة:

أجـاز زيد خـروج إمامين في قـطرين يتعـذر وصـول دعـوة الإمـام الأول إلى القـطر الثـاني، على أن يستجمع كـل منهما شـروط الإمامـة حتى إذا انتصـرت الـدعـوة واتسعت الرقعة إلى أن تقارب القطران فإن الأمر يكون لأسبقهما إلى الدعوة فإن لم يعرف أسبقهمـا كان الأمر لأكفأهما.

ولا يعني زيد بذلك تقسيم الدولة الإسلامية وإنما أن تتعـدد الثورات في البلدان وأن تتباعد حتى تعجز السلطات الغاشمة القائمة عن مواجهتها معاً وذلك أدعى إلى انتصارها.

أ - آراء متقاربة مع المعتزلة:

١ - **المنزلة بين المنـزلتين:** فاعـل الكبيرة في منـزلة بين الإيمـان والكفر، لا يسمى مؤمناً لأن المؤمن قد وصف في كتاب الله بأنه ولي الله، ولا يجوز أن يكون مرتكب الكبيرة

---

(١١) الشهـرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(١٢) إمامة المفضول لدى الزيدية ليست قاعـدة عامـة وإلا لسقط مبرر الخـروج وإنما قـال بها الإمـام زيد لتبرير شرعية خلافة أبي بكر ولإسقاط دعوى الطاعنين فيه، فالقول بإمـامة المفضـول استثناء خـاص لأبي بكر، ولذا فأئمة الزيدية بعد زيد يقولون بوجـوب إمامـة الأفضل، ولا يقـول بإمـامة المفضـول اطلاقاً غير أهل السـنة - تبريراً للحكم القائم على الغلبـة، حتى أجازوا أن يكـون الإمام غيـر مجتهد ولا خبير بمواقـع الإجتهاد واشـترطوا فقط أن يكـون ذا بصر بـالأحداث السـيـاسية وذا رأي متين وأن يرجع إلى أهل الإجتهاد في الأحكام وأن يستفتيهم في الحلال والحرام.

ولياً لله، ولا يسمى كافراً، لأن الكافرين هم المشركون، ولما كان فاعل الكبيرة يدفن في مقابر المسلمين ويصلى عليه ويرث قرابته المسلمين ـ وذلك غير جائز بالنسبة للكافرين ـ فلا يسمى كافراً، وقد أجمعت الأمة على تسميته فاسقاً، إنه لا يعلو إلى الإيمان ولا ينحدر إلى الكفر، كذلك لا يعد منافقاً لأن المنافقين كافرون.

٢ ـ **حرية إرادة الإنسان:** يذكر أحمد بن يحيى بن المرتضى أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان، وأن ابن عباس قد كتب إلى المجبرة من قراء الشام لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم إليه[١٣].

كانت الدولة الأموية تذيع في الناس أن وصولهم إلى الحكم لقضاء من الله قد قدر ولا حيلة للناس في دفعه، وادعى معاوية أنه احتكم هو وعلي إلى الله فنصره الله على علي، وادعى خلفاؤه وولاتهم أن من قتلوهم من الأئمة والمعارضين ـ وبخاصة من أطلق عليهم مصطلح القدرية لقولهم بحرية إرادة الإنسان ـ إنما قتلهم الله!.

ومن ثم فإن الرد أن يتبنى معارضوهم ـ وعلى رأسهم الإمام زيد ـ مبدأ حرية إرادة الإنسان.

ومن جهة أخرى كانت المعتزلة ترى أن الإنسان محدث لأفعاله وفاعلها ولا محدث لها سواه، فإن رأس المعتزلة واصل بن عطاء قد تتلمذ على أبي هاشم وأخذ هذا عن أبيه محمد بن الحنفية عن أبيه علي بن أبي طالب الذي ينسب إليه القول بالتوحيد والعدل، فالتوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه.

ب ـ آراء متعارضة مع الإمامية:

إنكار القول بالبداء: يقصد بالبداء الظهور بعد الخفاء وهو عند الشيعة الإثني عشرية منزلة في التكوين كمنزلة النسخ في التشريع، ذلك أن القضاء على ضربين مبرم ومعلق.

وقد نسب الشيعة الإثنا عشرية معرفة الغيب إلى أئمتهم وكذلك الكيسانية قبلهم، فكان إذا تم الأمر حسب ما ينسبون إلى الأئمة من تنبؤات فذلك يدل على اطلاعهم على الغيب، أما إذا خابت التنبؤات قالوا بالبداء أي إن الله غير قضاءه المعلق لمصلحة ارتآها.

---

(١٣) ابن المرتضى: المنية والأمل. ص ٨

ولما كان الإمام زيد ينكر اطلاع أحد على الغيب فقد أنكر القول بالبداء.

٢ - إنكار التقية: كذلك قالت الإمامية بالتقية، فقد بايع علي زين العابدين الخليفة يزيد تقية، وخطورة التقية أن لا يعرف للإمام رأي: هل إذا سئل أجاب ما يعتقد أنه حق أم كان قوله تقية.

وعلى أية حال فإن التقية مبدأ القائلين بالقعود، بينما إنكار التقية مبدأ القائلين بالخروج، فإذا كان الإمام قد دعا إلى نفسه علناً وآثر الخروج فلا محل لمبدأ التقية.

٣ - وإنكار العصمة والعلم اللدني: خلع الشيعة الإمامية على أئمتهم العصمة عن الصغائر فضلاً عن الكبائر منذ ولادتهم بموجب نور إلهي يسري في الأصلاب من الأبناء إلى الأبناء يحفظهم عن ارتكاب المعاصي.

كذلك لا يتلقى الإمام عندهم العلم اكتساباً، وإنما يشارك النبي في العلم اللدني حتى يكون معصوماً عن الخطأ، إنه إذا وجب الرجوع إلى الإمام فقد وجب أن يكون معصوماً لأنه إن أخطأ فمن يرده وهو المرجع في الأحكام.

وقد خالف زيد - وتبعته الزيدية في ذلك - الإمامية في العصمة والعلم اللدني، أما العصمة فهي لأهل الكساء فقط: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين، دون سائر الأئمة، وإنما يكتسب الإمام العلم اكتساباً حتى يصل إلى درجة الاجتهاد التي تؤهله علمياً لأن يكون إماماً، هذا وقد أخذ زيد العلم - حتى ممن يجوز الخطأ على جده علي بن أبي طالب - ألا وهو واصل بن عطاء، والأخذ عن المخالفين - فضلاً عن الموافقين - طبع التشيع الزيدي بطابع الإنفتاح على المذاهب الأخرى على عكس الإمامية الذين يرفضون الأخذ عن غير الإمام.

٤ - وإنكار المهدية والرجعة: كل فاطمي عالم عدل سخي شجاع خرج داعياً إلى نفسه فهو إمام وهو مهدي، ومن ثم لا تقتصر المهدية على شخص معين، كما هي الحال لدى الإثني عشرية التي تجعله إماماً غائباً.

كذلك تؤمن الإمامية بالرجعة، يجعلها بعضهم رجعة الظالمين من قتلة الأئمة بأجسامهم وذلك عند قيام المهدي المنتظر لينتقم للأئمة، ويجعلها البعض الآخر رجعة لدولة العدل، وذلك كله ما لا محل له لدى زيد والزيدية.

وإنكار زيد لهذه الغيبيات من القول بالبداء والعصمة والعلم اللدني والرجعة إنما

جاءت نتيجة تأثره بالنزعة العقلية لدى المعتزلة ، تلك النزعة التي تحصن صاحبها وتقف حائلاً دو تسرب الغيبيات[14].

آثاره في الفقه والحديث:

يعد الإمام زيد أول من دون الفقه بين جميع المذاهب الإسلامية في وقت لم يكن التدوين قد بدأ، وقد أقام فقهه على الحديث وعلى الرأي، ولم يقتصر على أحاديث أهل البيت، بل كان يروي الحديث عن غيرهم كجابر الأنصاري ومحمد بن أسامة بن زيد.

وتنسب إلى الإمام زيد عدة مؤلفات منها كتاب تفسير الغريب وكتاب الحقوق وكتاب المجموع في الحديث وكتاب المجموع في الفقه والأخيران عمادا الحديث والفقه لدى الزيدية.

جمع كتابي المجموع أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي [15]، وقد وثقه أئمة الزيدية وعلماؤها وبعض علماء الحديث لدى أهل السنة كابن ماجه والدارقطني بينما جرحه علماء الإمامية وبعض علماء أهل السنة كابن حنبل وإسحق بن راهويه، وتتلخص الطعون فيه فيما يأتي:

- مبالغته في الثناء على آل البيت.

- أنه انفرد برواية «المجموع» ولو كان (المجموع) معروفاً عن الإمام زيد لاشتهر ولكثر رواته.

أما الطعن الأول فشيء يحمد لأبي خالد ولا يؤخذ عليه، فضلاً عن أن المبالغة في الثناء على آل البيت جاء رد فعل للإسراف في ذم آل البيت من قبل الأمويين وبطانتهم، ولعل السبب الحقيقي للطعن هو أن أبا خالد كان يفضل علياً على أبي بكر وعمر، وأنه كان يرى الخروج على بني أمية، يقول صاحب الروض النضير: أبو خالد ممن تمسك بولاء آل البيت ونشر فضائلهم وروى أحاديثهم وانعزل عن الظالمين وبابهم، ولم يخالط العلماء الذين يغشون أبوابهم ويلزمون أعتابهم، فغير بعيد أن يضعوا لذلك من شأنه وأن تحملهم حمية التعصب على المجازفة في تكذيبه ونسبته إلى الوضع.

---

(١٤) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ٢ ص ١٥٦.

(١٥) أبو خالد عمرو الواسطي ولد بالكوفة ثم انتقل إلى واسط وإليها انتسب وقد لازم الإمام زيد في المدينة وفي تنقلاته خارجها، وقد روى عنه كتبه التي أثرت عنه وبخاصة كتابي المجموع.

ومما نقموا عليه روايته بفضائل أهل البيت التي تخالف مذهبهم، وهذه عادتهم، يقدحون بمجرد المخالفة للمذهب ولو كان حقاً، ويعدلون من روى لهم أصول مذهبهم ولو كان فاسقاً، فعدوا أويساً القرني من الضعفاء، وقال البخاري: في إسناده نظر - وعدلوا مروان بن الحكم ونظراءه[١٦].

أما الطعن الثاني وهو انفراد أبو خالد بروايته، فما ذاك إلا لشدة ملازمته للإمام زيد من جهة، واهتمامه بالتدوين في وقت لم يكن التدوين قد بدأ بعد حتى يهتم غيره من تلاميذ زيد كعيسى بن زيد وأحمد بن عيسى بن زيد.

ولا عبرة بطعن الإمامية لأنهم لا يقبلون الرواية عن غير أئمتهم مع أن أبا خالد قد روى عن الباقر والصادق، ولا عبرة كذلك بطعن بعض أهل السنة لأن طعونهم كانت مطلقة غير مفسرة، وإنما يؤخذ بالطعن لو كان من أحد أئمة المذهب الزيدي أو علمائه وذلك ما لا أثر له.

ومن الغريب أن الأحاديث التي طعن فيها بعض علماء أهل السنة لا صلة لها بالإمامة حتى تكون موضع شك، وإنما تتصل بالنهي عن الخلق الذميم والحث على طلب العلم وفضل العلماء، والمسح على الجبيرة عند الوضوء فضلاً عن أنها مروية - وإن اختلف اللفظ في بعضها دون المعنى - من رواة آخرين ومذكورة في بعض صحاح أهل السنة[١٧].

وخلاصة القول: لم يكن كتاب المجموع الذي أملاه الإمام زيد على أبي خالد الواسطي أول مدونة في الفقه والحديث فحسب بل إنه كان كذلك من أوثقها.

وقد روى المجموع - بعد أبي خالد - إبراهيم بن الزبرقان ثم نصر بن مزاحم الذي أرخ موقعة صفين ثم سليمان بن إبراهيم بن عبيد ثم حفيده علي بن محمد بن الحسن النخعي، كما أفاد من أئمة الزيدية وعلماؤهم، فقد أخذ عنه الإمام الهادي في كتابه الأحكام في الحلال والحرام وإن خالف الإمام زيد في بعض مسائل الفقه.

---

(١٦) راجع المناقشة الرائعة لتجريح كتاب المجموع من الشيخ محمد أبو زهرة: الإمام زيد ص ٢٢٨ ص ٢٤٠.

(١٧) راجع هذه الأحاديث الخمسة - وهي كل ما طعن فيه على المجموع - في كتاب الشيخ محمد أبو زهرة وذكره لنفس هذه الأحاديث في بعض صحاح أهل السنة.

هـذا وقد كـان فقه الإمـام زيد مستنـداً إلى ما وصـل إليه من حـديث وإلى مـا كـان يستنبـطه هو بـاجتهاده ، فكـان أول منهج فقهي مستنـد إلى النقل والعقـل أو إلى الحديث والرأي .

وهكـذا لم تكن منزلـة الإمام زيـد لانتسابـه إلى آل البيت فحسب أو لخروجـه على الحكام الظالمين ثم استشهـاده فقط وإنما اشتهـر كذلـك بعلمه، فقـد كان من أعلم أهـل زمانه، وقـد انتشر هـذا العلم بفضل تـلاميذه، وقـد ذكر شـرف الدين الحسين بن أحمـد الصنعـاني ت ١٢٢١ هـ أحد شـراح المجمـوع طـائفـة من تـلاميـذه منهم أولاده: عيسى ومحمد وحسيـن ويحيى ، وعن عيسى بن يزيد أخذ سفيـان الثوري كمـا أخذ عنـه الزيـود المقيمون بالعراق، وعن محمد بن زيد انتشر علم الإمـام زيد بين زيـدية العجم بـل انتشر علمه في خراسان والمدينة والمغرب واليمن بفضل تلاميـذه منهم منصور بن المعتمـد (ت ١٤٣) أحد دعاتـه، وقد احتـج به البخـاري ومسلم وأخذ عنـه النسائي، وهـارون بن سعد العجلي من شيوخ مسلم، ومعاوية بن إسحق ونصر بن خـزيمة، ومعمـر بن خيثم الهلالي ومحمد بن عبد الـرحمن بن أبي ليلى وزيد بن الـربيع والإمـام أبو حنيفـة وسلمة بن كهيـل وسليمـان بن مهران والأعمش وأسمـاء أخرى كثيـرة بعضهم قتل معـه في الجهاد وبعضـهم انتقل بعد المعركة لنقل مذهبه في مختلف بلدان الإسلام[١٨] .

هـذا هو الإمـام زيد خيـر أهل زمـانه، إذ جمـع شـرف العلم والجهـاد والإستشهـاد والإنتساب إلى رسـول الله، وما جمع أحـد في زمانـه هذه المـزايا جميعـاً، لقد كـان بحق أعلاهم فضلاً وأسماهم شرفاً .

---

(١٨) محمد أبو زهرة: الإمام زيد ص ٢٢٩ .

الفصل الثاني

أئمة جهاد ... واستشهاد

(سيد الشهداء حمزة ثم رجل قام إلى إمام جائر فنهاه فقتله)

حديث شريف

- ١ -

يحيى بن زيد[١]

حارب مع أبيه ووضعه على حجره حين أصيب، أوصاه أبوه قبل أن يلفظ أنفاسه: يا بني جاهدهم فوالله إنك لعلى الحق وإنهم لعلى الباطل وإن قتلاي لفي الجنة وإن قتلاهم لفي النار[٢]، ودفن الابن أباه ونعاه: رحم الله أبي كان والله أحد المتعبدين قائماً ليله صائماً نهاره، جاهد في سبيل الله حق جهاده.

آل على نفسه أن يتمم رسالة أبيه حتى يلحق به فلم يتزوج، خرج من الكوفة إلى جبانة السبيع وهو يكظم غيظه ويحبس أحزانه:

خليلي عني بالمدينة بلغا	بني هاشم أهل النهى والتجارب
فحتى متى مروان يقتل منكم	خياركم والدهر جم العجائب
وحتى متى ترضون بالخسف منهم	وكنتم أباة الخسف عند التجارب
لكل قتيل معشر يطلبونه	وليس لزيد بالعراقيين طالب[٣]

توجه بعد ذلك إلى خراسان حين قيل له: قتل أبوك وأهل خراسان لكم شيعة فالرأي

---

(١) الابن الأكبر للإمام زيد، أمه ريطة بنت هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب.

(٢) شابه زيد الإمام علي حين أوصى أنصاره استئناف حرب معاوية الذي طلب الباطل فأصابه.

(٣) وكان يحيى لا يأبه القتل وكان يحث أنصاره على ذلك: يا عباد الله إن الأجل يحضره الموت وإن الموت طالب حيث لا يفوته الهارب ولا يعجزه المقيم، فأقدموا رحمكم الله إلى عدوكم والحقوا سلفكم الخير وأقدموا ولا تنكلوا، فإنه لا شرف أشرف من الشهادة وإن أشرف الموت قتل في سبيل الله ليلتقي بالجنة عباده ولينشرح للقاء صدوركم.

أن تخرج إليها، وكانت خراسان مضطربة ثائرة لمقتل زيد وكان أهلها شيعة، أحس بتحركه والي العراق يوسف بن عمر فاستدعاه ولكنه ترك المدائن الى الري ثم منها إلى سرخس حيث أقام عند زيد بن عمر التميمي، وهناك قام داعياً إلى نفسه متابعاً دعوة أبيه ونشرها عام ١٢٥ هـ فالتف حوله أهل خراسان، ولما بلغت إلى أسماع هشام الحركة عزل واليها لضعفه، وعين نصر بن يسار الذي اهتم بأمر يحيى وتقصى أخباره فذهب يحيى إلى بلخ، فأرسل نصر إلى عامل بلخ يطلبه ولكن أخفاه بها المريش بن أبي المريش الذي تحمل ضرب الوالي له بالسياط دون أن يدل عليه قائلاً: والله لو كان تحت قدمي هاتين لما دللتكم عليه، ولكن ابن المريش دل العامل بعد أن خشي أن يقتل أبوه، فأخذ يحيى وقيد بالسلاسل وحبسوه، فلما توفي هشام وتولى بعده الوليد بن يزيد كتب إلى نصر بإخلاء سبيله خوف الفتنة فأطلقه وأرسله إلى مكان بعيد [٤]، ومع ذلك قدم إليه الشيعة يبايعونه ويستنهضونه وخرجوا إلى نيسابور، فأبلغ عاملها نصر بن سيار الذي جمع جيشاً إلى نيسابور، تبلغ عدته عشرة آلاف ولم يكن مع يحيى غير مائة وعشرين رجلاً، فاقتتل الجيشان قتالاً عنيفاً حتى هزم الجيش الأموي وتقدم يحيى وأنصاره تجاه بلخ ومر بهراة فلم يتعرض له واليها، فأرسل نصر جيشاً آخر بقيادة مسلم بن أحوز واستمر القتال ثلاثة أيام انسحب بعدها يحيى وجماعة من أتباعه إلى إحدى مدن الجوزجان يقال لها ارغوى ولكنه حوصر فيها واقتتل الجيشان طويلاً حتى أتت يحيى نشابة في جبهته مات على إثرها وكان ذلك في عام ١٢٥ [٥].

أظهر أهل خراسان النياحة عليه سبعة أيام، ولم يولد لهم ولد إلا وسمي يحيى أو زيد. وسودوا ثيابهم عليه حتى صارت لهم زياً ولحركتهم راية.

وانتشرت عقب مقتله الدعوة العلوية فكانت خراسان مركز الإنقضاض على الدولة الأموية.

---

(٤) الأصفهاني: مقاتل الطالبين ص ١٥٦.

(٥) تكررت المأساة إذا احتز رأسه وبعث بها إلى الوليد الذي بعث بها إلى المدينة ووضعت في حجر أمه فنظرت إليه قائلة شردتموه عني طويلاً وأهديتموه إلي قتيلاً صلوات الله عليه بكرة وأصيلاً. أما الجسم فقد بقي مصلوباً على باب الجوزجان حتى قام أبو مسلم الخراساني الذي أنزل يحيى من خشبته وكفنه وصلى عليه ودفنه وقتل كل من أسهم في قتل يحيى.

- ٢ -

محمد النفس الزكية(٦)

اضطربت أحوال الدولة الأموية بعد مقتل الوليد بن يزيد عام ١٢٦ هـ ، وبان في الأفق أفول نجمها، فاجتمع نفر من بني هاشم بالأبواء على طريق مكة فيهم إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور وصالح بن علي وعبد الله بن الحسن وابناه محمد وإبراهيم ومحمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان فخطب فيهم عبد الله بن الحسن قائلاً. . . إنكم ترون كتاب الله معطلاً وسنة نبيه متروكة والباطل حياً والحق ميتاً، قاتلوا لله في الطلب لرضاه بما هو أهله قبل أن ينزع عنكم اسمكم وتهونوا عليه كما هانت بنو إسرائيل بعد أن كانوا أحب خلقه إليه، وقد علمتم أنا لم نزل نسمع أن هؤلاء القوم إذا قتل بعضهم بعضاً (٧) خرج الأمر من أيديهم وقد قتلوا صاحبهم ـ الوليد بن يزيد ـ فهلم نبايع محمداً ولقد علمتم أنه المهدي.

فاتفق الجميع على بيعة محمد ـ الطالبيون والعباسيون على السواء ـ وعلى رأسهم المنصور والسفاح بل لقد قال المنصور: ما في آل محمد أعلم بدين الله ولا أحق بولاية الأمر من محمد بن عبد الله.

وفي رواية أخرى أنه بعد أن تكلم عبد الله بن الحسن قال صالح بن علي: إنكم القوم الذين تمتد أعين الناس إليهم فقد جمعكم الله في هذا الموضع ، فاجتمعوا على بيعة أحدكم، وتفرقوا في الآفاق وادعوا الله أن يفتح عليكم وينصركم، فقال أبو جعفر المنصور: لأي شيء تخدعون أنفسكم، والله لقد علمتم ما الناس إلى أحد أميل أعناقاً ولا أسرع إجابة منهم إلى هذا الفتى ـ وأشار إلى محمد بن عبد الله ـ ، قالوا: والله صدقت، إنا لنعلم هذا. فبايعوه جميعاً وبايعه إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور وسائر من حضر (٨).

---

(٦) محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب: ولد بالمدينة عام ١٠٠ هـ، أخذ العلم عن أبيه كما أرسله أبوه مع أخيه إلى ابن طاووس المحدث قائلاً له: حدثهما لعل الله يريد أن ينفع بهما، كان عالماً خطيباً زاهداً ورعاً، اشترك مع الإمام زيد في حركته عام ١٢٢ هـ، أشيع بين الناس أنه المهدي الذي بشر به النبي: (لو بقي من الدنيا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه مهدينا وقائمنا اسمه كاسمي واسم أبيه كاسم أبي).

(٧) قتل زيد بن الوليد ابن عمه الخليفة الوليد بن يزيد.

(٨) الأصفهاني: مقاتل الطالبين ص ٢٥٦.

ويبدو أن الإتفاق على شخصية محمد بن عبد الله كان مجمعاً عليه بين العلماء وأهل الرأي والمتكلمين، إذ قصد جماعة من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحفص بن سالم إلى جعفر الصادق فقال عمرو بن عبيد: قتل أهل الشام خليفتهم وتشتت أمرهم فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة هو محمد بن عبد الله بن الحسن فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثم نظهر أمرنا معه وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنا معه وكان معنا ومن اعتزلنا كففنا عنه ومن نصب لنا جاهدناه.. (٩).

ومن جهة أخرى فقد فوض يحيى بن زيد قبل مقتله الأمر من بعده إلى محمد بن عبد الله بن الحسن.

والواقع أنه حتى الأيام الأخيرة من الدولة الأموية لم تظهر دعوة ما باسم العباسيين في البلدان التي انطلقت منها الإنتفاضة على الأمويين، وإنما كانت الرايات السود في خراسان حداداً على مقتل يحيى بن زيد، وذاك أمر طبيعي ليس لأن العلويين من سلالة النبي فحسب بل لأنهم هم وحدهم الذين تحملوا عبء الجهاد ومآسي الاستشهاد وشدة الاضطهاد.

وإذا بحلفاء الأمس يغتصبون الأمر دون سند شرعي ولا مبرر ديني وإنما المطامع الدنيوية ليس غير، وفي سبيل ذلك أسرف العباسيون في القتل على نحو لم يرتكب مثله الأمويون بدعوى غرس المهابة في نفوس الناس وخاصة أنهم كانوا بالأمس القريب لهم مخالطين.

وإذا كان الخروج على الأمويين راجعاً إلى الجور وعدم الإعتراف بالغلبة كأساس للحكم، فإن العباسيين قد أضافوا إلى ذلك كله الغصب وخيانة العهد، فبينما وصل معاوية إلى الحكم بتنازل الحسن له مما أضفى على حكم الغلبة سنداً شرعياً في نظر فريق من المسلمين فإن السفاح وأبا جعفر قد خانا العهد ونقضا البيعة واغتصبا الخلافة، فأصبحت الغلبة معراة من أدنى مبرر شرعي ومن ثم لم يجد أكبر فقيهين لأهل السنة آنذاك ـ أبو حنيفة ومالك ـ مناصاً من نصرة محمد بن عبد الله، والفتوى بالحل من بيعة المنصور: إذ ليس على مستكره يمين.

وأتبعوا ذلك كله بمطاردة صاحب الحق حتى استخفى لا يستقر له مكان، ولما سأل

---

(٩) محمد حسين المظفري: الإمام الصادق جـ ١ ص ٢٣٢.

المنصور عنه أباه عبد الله بن الحسن ممنياً[10] متوعداً ـ ولكن كيف الثقة فيمن لم يرعوا إلا ولا ذمة ـ أجاب: والله ولو كان تحت قدمي لما رفعتها عنهما (محمد وأخوه إبراهيم)، سبحان الله آتيك بولدي لتقتلهما، فما كان من المنصور إلا أن حبس عبد الله مع اثني عشر من أقاربهم ثم رحلهم وفي أرجلهم السلاسل وفي أعناقهم الأغلال[11].

لا غرو بعد ذلك أن يقول محمد بن عبد الله متحسراً: لقد كان للقوم (أي الأمويين) مكارم لم تكن للسفاح والمنصور؛ ويتعزى قائلاً:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا   يا ليت عدل بني العباس في النار

ويشتد التعذيب بآل عبد الله بن الحسن في السجن حتى مات أغلبهم.

وقرن ذلك كله ـ شأن كل مغتصبي الأمر أو الطامعين فيه ـ بالغمز واللمز في الإمام علي: إن ولد ابن أبي طالب تركناهم والخلافة فما أفلح وحكم الحكمين فاختلفت عليه الأمة[12].

وفي الجانب الآخر من هذه الصورة القاتمة من الغدر والغصب والظلم والإفساد في الأرض صورة أخرى، فحينما تتاح الفرصة لأنصار محمد بن عبد الله بن الحسن لاغتيال المنصور وهو في مكة ـ وكل أهلها لمحمد شيعة ـ رفض قائلاً لأنصاره: لا والله لا أقتله غيلة أبداً.

وإزاء هذا البطش كله وتعذيب أهله، خرج محمد بن عبد الله بن الحسن بعد طول استتار، خرج مستبقاً الموعد الذي كان بينه وبين أخيه إبراهيم ـ أن يخرجا معاً هو في مكة والمدينة وإبراهيم في البصرة وفقاً لمبدأ الإمام زيد: خروج إمامين في قطرين معاً ـ وقد بايعه عقب خروجه أهل مكة والمدينة [13] بل بويع له في عامة الأمصار لما رأى الناس من

---

(10) قال المنصور: أظهرهما إلي فإن لك علي أن أعظم صلتهما وجوائزهما وأضمهما بحيث وضعتهما قرابتها.

(11) المقدسي: البدء والتاريخ جـ ٦ ص ٨٤، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١ ص ٨١.

(12) من خطاب للمنصور في أهل خراسان يستجديهم نصرته على العلويين.

(13) لم يتخلف إلا الإمام جعفر الصادق وكان في اجتماعهم عقب مصرع الوليد قد قال لعبد الله بن الحسن: إن ابنك هذا لا ينالها ولن ينالها إلا صاحب القباء الأصفر (وكان أبو جعفر مرتدياً إزاراً أصفر) وفي قول آخر إنه ضرب على منكبي المنصور قائلاً: وإنما يتلاعب بها الصبيان من ولد هذا). ولعل الصادق قد شعر بأن لله حكمة في إبعاد الخلافة عن آل النبي.

جبروت أبي جعفر وعسفه، وحينما استفتى أهل المدينة مالك بن أنس قائلين: إن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر قال: إنما بايعتم مكرهين وليس على مستكره يمين، كذلك أفتى أبو حنيفة في العراق بالخروج مع محمد بن عبد الله.

وحينما بلغت أبا جعفر المنصور الأنباء بشمول المبايعة لمحمد من معظم الأقطار، وكان أشد خشية من أهل خراسان ـ أرسل رأس محمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان ـ وكان ممن مات في سجنه مع عبد الله بن الحسن إلى خراسان مع عدد من الناس يحلفون لأهل خراسان أن هذه رأس محمد بن عبد الله (ابن الحسن) ليثبطهم عن الخروج.

واستولى محمد بن عبد الله على المدينة وعزل واليها وسجنه وعين أتباعه على الإدارات، وخطب أهل المدينة قائلاً: أما بعد أيها الناس فإنه قد كان من أمر هذا الطاغية عدو الله أبي جعفر ما لم يخف عليكم من بنائه القبة الخضراء التي بناها تصغيرها للكعبة، وإنما أخذ الله فرعون حين قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾، وإن أحق الناس بالقيام بهذا الدين أبناء المهاجرين والأنصار الموالين، اللهم إنهم أحلوا حرامك وحرموا حلالك وأمنوا من أخفت وأخافوا من أمنت، اللهم فاحصهم عدداً واقتلهم بدداً ولا تغادر منهم أحداً أيها الناس والله ما خرجت من بين أظهركم وأنتم عندي أهل قوة ولا شدة ولكنني اخترتكم لنفسي، والله ما جئت وهذه في الأرض مصر يعبد الله فيه إلا وقد أخذ لي فيه البيعة(١٤).

تحدد هذه الخطبة بعض مبادىء محمد بن عبد الله بن الحسن.

لا يكون الخروج إلا أن يكون الحاكم طاغية أشبه بفرعون، يحل الحرام ويحرم الحلال ويؤمن المنافقين من بطانته ويخيف المؤمنين الذين لا يخشون في الله لومة لائم.

لا يخرج الإمام لقوة ولا لغلبة وإنما يخرج لأنه لا بلد يعبد الله فيه إلا وقد بايعه أهله، فهو لا يفرض نفسه عليهم بوصفه من آل البيت وإنما اختاروه لأنفسكم كما اختارهم لنفسه.

عرض المنصور على محمد بن عبد الله الأمان له ولولده واخوته ومن بايعه وناصره ووعده بأن يعطيه مليوناً من الدراهم، وأن يتركه ينزل حيث شاء، ويطلق من سجنه أهل بيته وأنصاره ويقول في نهاية الكتاب، فإن أردت أن تتوثق لنفسك فوجه إلي من أحببت

---

(١٤) الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ ٧ ص ٥٥٨، ابن الأثير: الكامل جـ ٥ ص ١٩٧.

يأخذ لك من الأمان والعهد والميثاق ما تثق به.

ولكن لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، ففضلاً عن أن محمداً هو صاحب الحق ـ كما قال في رده ـ لأنه من آل البيت، وفضلاً عن أن العباسيين قد ادعوا هذا الأمر بآل البيت وكان الخروج بهم فإنه أردف قائلاً: إنك أعطيتني من العهد والأمان ما أعطيته رجالاً قبلي، فأي الأمانات تعطني: أمان ابن هبيرة[١٥] أم أمان عمك عبد الله بن علي أم أمان أبي مسلم الخراساني.

وقرن أبو جعفر وعده بوعيده: ﴿إنَّما جَزَاءُ الَّذِينَ يُحارِبونَ الله وَرَسولَهُ وَيُفْسِدُونَ في الأرْضِ. . .﴾ ويستند هذا الوعيد إلى مبدأ غريب ابتدعه العباسيون لأول مرة في تاريخ الإسلام، كان الأمويون يزعمون أن وصولهم إلى الحكم بقضاء من الله قد قدر، ولكن العباسيين قد جعلوا من أنفسهم خلفاء الله في أرضه وأقحموا لأول مرة في الفكر السياسي الإسلامي مبدأ التفويض الإلٓهي، وذلك بعد أن أعيتهم الحيل في إيجاد مبدأ شرعي يبررون به الغصب، فمعارض الخليفة أو الخارج عليه إنما هو من الذين يحاربون الله ورسوله.

اختار المنصور ولي عهده عيسى بن موسى لمحاربة محمد بن عبد الله وكان يقول: لا أبالي أيهما قتل صاحبه، وكان يتمنى هلاك عيسى بن موسى ليحل ولده المهدي محله في ولاية العهد.

وخندق محمد بن عبد الله حول المدينة تشبهاً برسول الله، ووقف عيسى بن موسى عند مدخل المدينة منادياً: يا أهل المدينة، إن دماءكم علينا حرام، فمن جاءنا فوقف تحت رايتنا فهو آمن، ومن دخل داره فهو آمن، ولكن أهل المدينة أخذوا يلعنونه، ووقف محمد بن عبد الله بن الحسن يخاطب الخراسانيين في جيش عدوه يا أهل خراسان اخترتم الدينار والدرهم على ابن رسول الله فكادوا ينفضون عن عيسى بن موسى لولا أن ردهم.

ولكن حفر الخندق لم يكن لصالح محمد، إذ حوصر في المدينة وانقطعت المؤونة عنه وأصاب أهلها الجوع، فلما أحس بالهزيمة بعد قتال مرير قال لأنصاره: إني جعلتكم

---

(١٥) يزيد بن عمر بن هبيرة أحد قواد مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، لما ظهر الخلاف القبلي بين أنصاره كتب إلى محمد بن عبد الله يخبره أنه يبايعه فخشي أبو العباس السفاح أن تنضم اليمانية إليه في مبايعة محمد، فأرسل أبو جعفر إليه وتردد السفراء بين أبي هبيرة والمنصور الذي أعطاه أماناً ثم غدر به.

في حل من بيعتي ونصرتي، فتسلل كثير منهم ولم يصمد معه إلا قليل.

ورجع محمد إلى منزله وأخرج صندوقاً فيه دفاتر كثيرة فيها أسماء أتباعه فأحرقها بين خاصته، وكان العباسيون قد ساوموه عليها: ضمان حياته إن عرفوا أسماء أنصاره في شتى البلدان، فسمي على أثر إيثار شيعته على نفسه والتضحية من أجلهم، سمي النفس الزكية وعاد إلى الحرب بعد أن حرق الأوراق وهو ينشد:

لا عار في الغلب على الغلاب   والليث لا يخشى من الذياب

وبعث الأمل في نفوس أنصاره في اللحظات الأخيرة بأن أهل الشام والعراق وخراسان قد خلعوا السواد (زي العباسيين) ولبسوا البياض (زي الزيدية).

وقتل محمد واحتزت رأسه في شهر رمضان ١٤٥ وبعثت إلى المنصور ثم طيف بالرأس في الأقاليم ودفن الجسد بالبقيع.

وتتبع عيسى بن موسى أنصار محمد فقتلهم، غير أن إخوته وأبناءه تفرقوا في البلدان، فتوجه ابنه علي إلى مصر حيث قتل، وسار ابنه عبد الله الأشتر إلى خراسان ولكنه قتل بكابل، وسار ابنه الحسن إلى اليمن فسجن هناك ومات وقيل قتل بفخ، وتوجه أخوه موسى إلى قرب الفرات[١٦].

هكذا كان مآل ذرية النبي بين قتل وتشريد، كأن انتسابهم إلى الرسول وزر يستحقون عليه القصاص أو كما يقول علي زين العابدين:

وما خصصنا به من الشرف الطائل   في الأنام آفتنا

ولم ييأس القوم بمقتل زيد ثم ابنه يحيى ثم محمد النفس الزكية بل توالت الحركات وتتابع القتل:

١ ـ حركة إبراهيم بن عبدالله بالبصرة:

كان قد بايع أخاه محمد النفس الزكية بالمدينة، وكان مستتراً بالبصرة حتى أبلغه بخروجه وطلب منه أن يخرج، فاستجاب لدعوته عدد كبير وبخاصة من أهل العلم والفقه، ذلك أن إبراهيم كان كأخيه عابداً زاهداً عالماً شجاعاً فضلاً عن شدة كراهية الناس

---

(١٦) د. فضيلة عبد الأمير الشامي: تاريخ الفرقة الزيدية ص ١٤٨ ـ ١٤٩ نقلاً عن المحلي في الحدائق الوردية ورقة ١٦٨ والمسعودي: مروج الذهب جـ٣ ص ٣٠٨.

للمنصور سواء لما عرف عنه من غدر أو لإسرافه في القتل، حتى أنه حين علم وهو في الكوفة بخروج إبراهيم قتل كل من اشتبه في موالاته للشيعة وعلق الرؤوس.

استولى إبراهيم على البصرة فأرسل أحد أتباعه إلى الأحواز فاستولى عليها، ودانت له فارس دون مقاومة تذكر، ثم اتجه إلى الكوفة حيث كان المنصور الذي استنجد بعيسى بن موسى وبالمهدي فقد كان معظم جيش المنصور في المدينة.

لحق عيسى بن زيد بجيش إبراهيم، وكان قد حارب مع محمد النفس الزكية حتى قتل، وأصبح عيسى بن زيد حامل راية جيش إبراهيم.

قامت المعركة بين جيش العباسيين بقيادة عيسى بن موسى وبين جيش الزيدية بقيادة إبراهيم الذي كان قد استولى على واسط في طريقه إلى الكوفة ، وكانت معركة حامية استبسل فيها عيسى بن زيد وكادت تدور الدائرة على جيش العباسيين لولا أن أصيب إبراهيم بسهم في رأسه فمات، «وكان قدر الله قدراً مقدوراً» قضى عيسى بن موسى على أتباعه وكانوا أربعمائة غير أن عيسى بن زيد استطاع النجاة.

وتتكرر المأساة، حزت الرأس وكان ذلك في ذي القعدة من عام ١٤٥ هـ وكان عمر إبراهيم اثنين وأربعين عاماً، وتحمل الرأس إلى المنصور الذي يدعو الناس ليوافدونه تشفياً وحقداً ثم تحمل الرأس إلى أبيه عبد الله وهو في السجن.

٢ ـ عيسى بن زيد[١٧]:

استتر بعد مقتل إبراهيم، وكان محمد النفس الزكية قد عهد إليه بعد إبراهيم، وكان كمحمد وإبراهيم من أهل الدين والعلم والزهد، توارى لدى الحسن بن صالح ـ صاحب فرقة الصالحية من الزيدية ـ بعد مقتل إبراهيم وظل متوارياً إلى أن مات.

خالف الخليفة المهدي سياسة أبيه المنصور إذ أحسن إلى الزيود[١٨] وأخرج من كان منهم في السجن بل استوزر أحد رجالهم وتقرب إلى أحمد بن عيسى وأخيه زيد وأجرى

---

(١٧) سمي مؤتم الأشبال لأنه قتل لبؤة بعد أن وضعت أشبالاً.

(١٨) قد يكون مسلك المهدي عن سخط على سياسة أبيه المنصور في الإسراف في سفك الدماء والتنكيل وبخاصة أن العباسية كانت تشيع أنه المهدي المنتظر وقد يكون لإدراكه أن سياسة القتل والقمع والتنكيل لم توقف حركات الزيدية فآثر معهم الحسنى، وقد يكون نكاية في عيسى بن موسى الذي كان منافسه على ولاية العهد، وقد أزاحه المنصور غدراً مؤثراً ابنه.

لهما الأرزاق فسكنت الزيدية عن الخروج في عهده.

٣ ـ الحسين بن علي: (الفخي)

هو الحسين بن علي بن الحسن (المثلث) ـ أي الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. ويلقب بالفخي لأنه قتل بفخ بين مكة والمدينة.

استأنف الخليفة موسى الهادي سياسة البطش والتنكيل بالزيدية إذ طلب إلى ولاته ملاحقتهم بعد أن قطع عنهم أعطياتهم، أسرف والي المدينة في الإساءة إلى آل البيت وطالبهم بالعرض عليه يومياً خشية خروج أحدهم وإهانته لهم.

اجتمع إلى الحسين بن علي عدد من أقربائه منهم إدريس ويحيى ابنا عبد الله وأخوا محمد النفس الزكية، كما اجتمع إليه عدد من الزيدية في موسم الحج.

استولى على المدينة واعتلى منبر مسجد الرسول: (أنا ابن رسول الله في حرم رسول الله وعلى منبر نبي الله، أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن لم أف لكم بذلك فلا بيعة لي في أعناقكم).

اتجه إلى مكة للإستيلاء عليها ولكن لحق به جيش كثيف من العباسيين عند فخ، ودارت معركة هزم فيها وقتل وحمل رأسه إلى الخليفة الهادي الذي قال: كأنكم قد جئتم برأس طاغوت من الطواغيت، إن أقل ما أجزيكم به حرمانكم[١٩]. ومع ما يبدو في قوله من أسف على قتله فإنه قتل الأسرى من أتباعه وصلبهم بباب الجسر ببغداد، وكانت تلك الحلقة من المأساة في عام ١٦٩ هـ.

تفرق أتباع الحسين الفخي ممن بقي على الحياة تاركين الحجاز، ففر إدريس بين عبد الله إلى المغرب وفر أخوه يحيى إلى بلاد الديلم[٢٠].

٤ ـ يحيى بن عبد الله:

بعد هزيمة الحسين بن علي الفخي هرب يحيى إلى تركستان عام ١٧٦ هـ فلقيه ملكها خاقان فأحسن استقباله وأسلم على يديه، وكان معه الحسين بن صالح صاحب فرقة

---

(١٩) هكذا حمل الخلفاء العباسيون أتباعهم وزر أعمالهم ثم جازوهم بالحرمان، عيسى بن موسى خلع من ولاية العهد بعد أن خلص المنصور من أشد مناوئيه قوة: محمد النفس الزكية وإبراهيم، كذلك من حملوا رأس الحسين الفخي: خسروا الدنيا والآخرة.

(٢٠) د. فضيلة الشامي: تاريخ الفرقة الزيدية ص ١٦٥ ـ ١٧٥.

الصالحية من الزيدية، بل لقد بايع يحيى عدد كبير من العلماء والفقهاء منهم سليمان بن جرير صاحب فرقة السليمانية.

أرسل الرشيد إليه الفضل بن يحيى الذي احتال حتى تسلم يحيى دون قتال بعد أن طلب من الرشيد الأمان، أرسل يحيى إلى بغداد حيث أحسن الرشيد استقباله ثم حبسه ثم أطلق سراحه، فطلب يحيى الحجاز لقضاء ديون الحسين الفخي، ولكن والي المدينة ـ وكان من ذرية عبد الله بن الزبير ـ أوغر صدر الرشيد عليه ثم أشخصه إلى بغداد، ولما كان يحيى مشهوراً بالعلم فقد كان الرشيد يجلسه مع العلماء حتى إذا انفض المجلس أرسله إلى الحبس في سرداب، وظل يحيى على هذه الحال حتى مات في محبسه، قيل إنه منع الطعام وقيل إنه قتل بعد شهرين من محبسه.

٥ ـ ابن طباطبا[٢١]:

هو محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، كان في الحجاز ثم انتقل إلى الكوفة زمن صراع المأمون مع الأمين، ولما مال المأمون إلى الفرس واتخذ منهم وزراء وقواداً، خرج عليه بعض قواده من العرب منهم السري بن المنصور ويعرف بأبي السرايا الذي انحاز إلى العلويين وبايع ابن طباطبا، كذلك بايعه من آل بيته محمد بن محمد بن زيد ومحمد بن جعفر الصادق، واستطاع ابن طباطبا ومعه أبو السرايا الإستيلاء على الكوفة ثم واسط فالبصرة ، فلما بلغ العلويون في مكة والمدينة واليمن ذلك، دعا إلى بيعته في المدينة محمد بن سليمان (بن داود بن الحسن بن الحسن). وبمكة محمد بن جعفر الديباج وبمصر القاسم بن إبراهيم الرسي (أخو ابن طباطبا) وباليمن إبراهيم بن موسى بن جعفر، وهكذا كانت حركة ابن طباطبا من أوسع الحركات الزيدية انتشاراً بفضل كثرة دعاتها من آل البيت.

التقى ابن طباطبا وأبو السرايا بجيش العباسيين عام ١٩٩ هـ قرب الكوفة حيث انتصرا، ولكن ابن طباطبا مات فجأة أثناء الحرب فبويع بعده محمد بن محمد بن زيد.

٦ ـ محمد بن محمد بن زيد:

كان صغير السن حين بويع بالإمامة ومن ثم كانت قيادة الجيش لأبي السرايا بينما

---

(٢١) أطلق عليه هذا الاسم لان أباه خيره وهو طفل بين قميص وقبا فقال طباطبا فلقب به لان معناه في اللغة القبطية سيد السادات.

اشتهر هو برغم صغر سنه بالعلم والفصاحة، وقد تمكنا من هزيمة كثير من الجيوش التي كان يرسلها العباسيون، ولكنهم هزموا أخيراً في عام ٢٠٠ هـ بعد أن اجتمعت عليهم جيوش كثيفة من العباسيين، هربا إلى خراسان حيث قبض عليهما وقتل أبو السرايا وقطع نصفين صلب كل قسم على أحد جسري بغداد، أما محمد فحمل إلى المأمون في خراسان واعتقل مدة لا تتجاوز أربعين يوماً مات بعدها مسموماً وعمره لا يتجاوز عشرين عاماً وذلك عام ٢٠٢ هـ.

تعقيب:

بعد هذه السلسلة المتصلة من المآسي لا بد أن يثور التساؤل عن جدوى الخروج، أما إيثار العافية فذلك نهج الشيعة الإثني عشرية، ومع ذلك فأئمتهم جميعاً قد ماتوا ـ حسب قولهم ـ مقتولين أو مسمومين.

على أنه بالرغم من صدق بصيرة الإمام جعفر الصادق في أن لله حكمة خفية في حرمان آل البيت من الخلافة فذلك في نظر الزيدية لا يبرر القعود، ذلك أن علياً قد سبق أن تنبأ بأن معاوية سيملك ما تحت قدميه ومع ذلك فقد نصح أنصاره بعد أن طعن أن يستأنفوا حرب معاوية، وفي هذا إشارة خفية إلى ضرورة الخروج حتى لو كان النصر عسير المنال، ذلك أن شرط ترجيح النصر من أجل الخروج يشوبه مطمع دنيوي، وما لذلك يحارب أئمة ينتسبون إلى النبي.

وإنما الخروج في نظر الزيدية تطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوة السيف وإلا تفشى الظلم واستشرى الفساد، فبفساد الحاكم تفسد الرعية، ولقد كان يزيد وهشام من الأمويين والمنصور والهادي من العباسيين ممن صدق الله فيهم: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾.

ولو أن شخصاً فاضلاً صالحاً لم يكن أمامه إلا أحد بديلين: أن يسكت على منكر شاهده مؤثراً العافية لنفسه دون كرامته، أو أن يعمل على تغييره وفي ذلك فصله من عمله وحرمانه رزقه وربما التخلص منه بالقتل فإنه لا شك يؤثر الموقف الثاني، كذلك فعل أئمة الزيدية مسترشدين بقول الرسول: (لا يحل لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تهجر) وكذلك قوله عليه السلام: «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فنهاه فقتله».

وإن تباهى أهل كل دين بشهدائهم فإنه يحق للمسلمين أن يتباهوا على الأمم بشهداء الزيدية.

الفصل الثالث

فرق الزيدية

يمثل التشيع الزيدي وسطاً بين أهل السنة وبين التشيع الإمامي، وكأي اتجاه وسط لا بد أن يكون أكثر ميلاً إلى أحد الطرفين، ومن ثم فإن فرقاً زيدية نشأت متفاوتة فيما بينها في ميلها لهذا الطرف أو ذاك، على أنه لا بد أن يجمعها الإنتماء إلى الزيدية كالقول بأفضلية علي وإمامته ثم إمامة الحسن والحسين وكالقول بالخروج.

أولاً ـ فرق إلى أهل السنة أميل:

١ ـ الصالحية أو البترية: أصحاب الحسن بن صالح بن حي الهمذاني (١٠٠ ـ ١٦٨ هـ) المكني بأبي عبد الله، وكثير النواء الملقب بالأبتر[١]، وقد كان الحسن بن صالح ناسكاً عابداً فقيهاً محدثاً زاهداً، ومن ثم امتدحه علماء أهل السنة [٢] بل وعدته الصوفية أحد رجالهم وإن عاب عليه سفيان الثوري رأيه في الخروج.

له كتب مختلفة منها كتاب التوحيد وكتاب إمامة ولد علي من فاطمة وكتاب الجامع في الفقه.

له أخان على مذهبه هما علي بن صالح وصالح بن صالح.

ظل الحسن بن صالح متخفياً سبع سنين زمن المنصور والمهدي، وذلك لأن عيسى بن زيد ـ ابن الإمام زيد والمشارك في ثورة محمد النفس الزكية ـ كان متخفياً في بيته، وقد تزوج ابنته، وقد توفي الحسن بعد وفاة عيسى بن زيد بستة شهور.

---

(١) ينص الفقه الزيدي على الجهر بالبسملة قبل الفاتحة وقبل قراءة الآيات التالية لها ولكن كثيراً لم يكن يجهر بها فسماه الزيدية بالأبتر، والبتر بمعنى القطع، والأبتر هو مقطوع النسل والأبتر أيضاً مقطوع البركة لعدم قراءة البسملة.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ ٦ ص ٢٦١، ابن حجر: تهذيب التهذيب جـ ٢، ص ٢٨٧.
وقد أخرج مسلم أحاديث للحسن بن صالح في صحيحه غير أن البخاري لم يخرج له أي حديث.

أهم آراء الفرقة ما يأتي:

١ - إمامة المفضول مع وجود الأفضل: كان علي أفضل الناس بعد الرسول وأولاهم بالإمامة، ولكنه سلم الأمر راضياً وترك حقه راغباً فنحن راضون بما رضي مسلمون لما سلم، ولو لم يرض علي بذلك لكان أبو بكر هالكاً، ولكنا تحيرنا في أمر عثمان، ذلك أنا سمعنا الأخبار الواردة في مدحه وكونه من العشرة المبشرين بالجنة فوجب أن نحكم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الخير، ولكنا رأينا الأحداث التي أحدثها من استهتار بني أمية واستبدادهم بأمور لهم توافق عليها الصحابة وسكت عنها هو فتوقفنا في حاله وتركنا أمره إلى أحكم الحاكمين[3].

وظاهر أن هذا الرأي قد جعل الصالحية أفضل الشيعة في نظر أهل السنة فهم يثبتون شرعية خلافة كل من أبي بكر وعمر.

٢ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: كل من خرج من ولد فاطمة - حسنياً كان أم حسينياً - شاهراً سيفه وكان عالماً زاهداً سخياً شجاعاً فقد وجبت نصرته، وإن خرج إمامان وجدت فيهما الشروط ينظر إلى الأفضل والأزهد، فإن تساويا ينظر إلى الأمتن رأياً والأحزم أمراً، أما لو كانا في قطرين مختلفين فيكون كل منهما واجب الطاعة في قومه[4].

٣ - إنكار التقية: لا يكون إماماً من يفتي بالباطل في أمر مبرراً ذلك بالتقية، لأن الإمام يجب أن يفتي بما أمر به الله لا يخشى في الحق لومة لائم، ولا يصح أن يكون إماماً من يفتي برأي عن تقية ويكون له رأي آخر فيضل الناس بفتاويه لا يعلمون أيهما صدر عن تقية وأيهما صدر عن حق، إنه لا يكون إماماً من يرخي ستره ويغلق بابه إذ لا يسع الإمام إلا الخروج.

وقد أثارت أقواله هذه الشيعة الإثني عشرية وعدتها نقداً لأئمتهم، غير أنه قد ذكر أن الحسن بن صالح كان يجل أئمة آل البيت من غير الزيدية، إذ دخل مرة على الإمام جعفر الصادق قائلاً: يا ابن رسول الله ما تقول في قوله: ﴿. . . أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

---

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢٠، الاسفرايني: التبصير في الدين ص ٣٣، الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٨٦، مناقب آل أبي طالب جـ ٤ ص ٢٤٩.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢٠ وانظر أيضاً د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ٢ ص ١٨٤، مناقب آل أبي طالب جـ ٤ ص ٢٤٩.

وأولي الأمرِ مِنْكُمْ﴾ من هم (أولي الأمرِ) الذين أمر الله بطاعتهم؟ فقال الإمام جعفر: العلماء، فلما خرج الحسن ومن معه قال لهم: ما صنعنا شيئاً؟ ألا سألناه من هؤلاء العلماء؟ فرجعوا إليه فسألوه فقال هم الأئمة منا أهل البيت.

وقد انضم معتزلة بغداد إلى الصالحية كما تابعتهم الصالحية في الأصول، أما في الفروع فقد كان لهم فقههم الذي جمعه أبو خالد عمرو الواسطي من إملاء الإمام زيد في كتاب «المجموع».

٢ ـ السليمانية وتسمى الجريرية: أصحاب سليمان بن جرير الرقي، كان تابعاً لجعفر الصادق ثم انفصل عنه ولحق بالصحالية فوافقها في أشياء واختلف عنها في أشياء.

وكان سليمان بن جرير عالماً فقيهاً متكلماً، وكان لا يوافق المعتزلة في أن الصفات عين الذات وأن علم الله هو الله، بل كان يقول إن علم الله لا هو الله ولا هو غيره، إن علمه قائم به، إذ لا يجوز أن يكون عالماً بغير علم ولا يجوز أن يكون الشيء علم نفسه، كذلك لا يجوز أن يكون علم الله غيره، لأنه لو كان غيره لكان عالماً بغيره ووقع التغاير بينهما[٥]، وأهم آرائه السياسية:

١ ـ الإمامة: وهي عنده شورى بين الخلق ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، ويقصد بذلك إمامة أبي بكر إذ عقدها عمر وأبو عبيدة، وتصح في المفضول مع وجود الأفضل، فإمامة أبي بكر وعمر حق باختيار الأمة حقاً اجتهادياً، ولكن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي خطأ لا يبلغ درجة الفسق وإنما هو خطأ اجتهادي، ولكن سليمان خالف الصالحية في رأيه في عثمان إذ كفره للأحداث التي أحدثها كما كفر كل من حارب علياً[٦].

وقول سليمان إن الإمامة بالعقد والإختيار والشورى يجعله من أهل السنة، ولكن يبدو أن هذا القول لمجرد تبرير صحة إمامة أبي بكر تماماً كقوله بصحة إمامة المفضول، فليس هذا كما هو عند الإمام زيد مبدأ عاماً في الإمامة وإنما للتوفيق بين القول بأحقية علي والقول بصحة اختيار أبي بكر، بدليل أنه حكي عنه أنه كان يقول إن بيعة أبي بكر

---

(٥) نشوان الحميري: الحور العين ص ٤٨.

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٣١٥، الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٥ والنشار: نشأة الفكر جـ ٢ ص ١٩٦.

وعمر خطأ لا يستحقان عليه اسم الفسق لأنه تأويل، وأن الأمة قد تركت الأصلح في بيعتها لهما.

٢ ـ إنكار البداء: اعتبر الشيعة الإمامية أئمتهم مطلعين على الغيب لا يخفى عليهم ما كان وما هو كائن وما سيكون، فإذا لم تتحقق نبوءة الإمام أرجعوا ذلك إلى البداء ـ أي بدا لله شيء فبدل الحكم وغيره ـ وهم في حقيقة الأمر لا يقصدون أن أشياء قد ظهرت للرب لم يكن سبحانه يعلمها، ولكنهم يقصدون بالبداء الظهور بعد الخفاء، ذلك أنه لما عقد جعفر الصادق الإمامة لابنه إسماعيل ثم مات الأخير في حياة أبيه قالت الشيعة بالبداء على الله، أي إن الله قد غير قضاءه، وهكذا ظهرت عقيدة البداء لتبرير ما يقع من أحداث مخالفة لتنبؤات الأئمة.

أنكر عليهم سليمان ذلك قائلاً: إن الأئمة إذا أظهروا قولاً أنه سيكون لهم قوة وشكيمة وظهوراً ثم لا يكون الأمر على ما قالوه قالوا: بدا لله تعالى في ذلك، فأحلوا لأنفسهم من شيعتهم مكانة الأنبياء من قومهم في العلم بما سيكون[٧].

٣ ـ إنكار التقية: أجاب أئمة الشيعة الإثني عشرية عن أسئلة شيعتهم في مسائل عن تقية خشية انتقام الحكام، حتى إذا كانوا بين شيعتهم الخلص أجابوا إجابات مخالفة حول نفس المسائل وقالوا: إنما أجبنا عن ذلك جهراً عن تقية، ونحن نعلم ما يصلحكم وما فيه كف عدونا عنا وعنكم.

أنكر سليمان عليهم ذلك قائلاً: كيف يعرف لهم حق من باطل؟[٨].

---

(٧) من الجائز أن يقول الأئمة للشيعة أنه ستكون لهم شكيمة ونصراً رفعاً لمعنوياتهم لا من باب التنبؤ بالغيب، فلم يدع أحد من أئمة الشيعة الإثني عشرية معرفة الغيب بل أنكروا على شيعتهم ذلك، قال جعفر الصادق غاضباً إن قوماً ينسبوننا إلى معرفة الغيب، لا يعلم الغيب إلا الله، والله لقد هممت مرة بضرب جاريتي فلختبأت فما عرفت في أي أركان الدار هي (الكافي للكليني ص ٥٧).

(٨) تذكر المصادر فرقاً أخرى مثل النعيمية أصحاب نعيم بن اليمان وقد سماها المسعودي اليمانية ونسبها إلى محمد بن اليمان: يقولون إن علياً كان مستحقاً الإمامة وأنه أفضل الناس بعد رسول الله وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم حين ولت أبا بكر ثم عمر ولكنها مخطئة خطأ بيناً في ترك الأفضل وتبرأوا من عثمان ومن محاربي علي وشهدوا عليهم بالكفر، وفرقة ثانية اسمها اليعقوبية نسبة إلى رجل اسمه يعقوب يتولون أبا بكر وعمر وينكرون رجعة الأموات ويتبراون ممن دان بها (الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٤٦).

ثانياً: فرقة تدين ببعض آراء الإثني عشرية:

الجارودية: أصحاب أبي الجارود وهو زياد بن أبي زياد المنذر الهمداني المتوفى عام ١٥٠ أو ١٦٠ هـ، كان من أتباع محمد الباقر ثم ابنه جعفر ثم تركهما ولحق بالزيدية، وكان قد حارب مع الإمام زيد مع أنه كفيف، ونظراً لصلاته القديمة مع الشيعة الإمامية فقد جاءت آراؤه متضمنة بعض عقائدهم.

وقد افترقت الجارودية فرقتين[٩]:

فرقة زعمت أن علياً نص على إمامة الحسن وأن الحسن نص على إمامة الحسين، ثم هي شورى في ولد الحسن ثم الحسين، فمن خرج منهم يدعو إلى سبيل ربه وكان عالماً فاضلاً فهو الإمام.

وفرقة زعمت أن النبي - ﷺ - نص على الحسن بعد علي وعلى الحسين بعد الحسن ليقوم واحد بعد واحد.

وافترقت الجارودية في مسألة أخرى ثلاث فرق:

فرقة زعمت أن محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) لم يمت وأنه يخرج ويغلب.

وفرقة أخرى زعمت أن محمد بن القاسم[١٠] صاحب الطالقان حي لم يمت وأنه يخرج ويغلب.

وفرقة ثالثة قالت مثل ذلك في يحيى بن عمر[١١].

وأهم آراء الجارودية:

١ - النص على علي بالوصف دون التسمية: لم يشر الإمام زيد إلى فكرة النص من النبي على إمامة علي، وإنما ذهب إلى أن الأمة قد اختارت المفضول دون الأفضل لظروف راعوها، ولكن هل نص النبي على علي؟ ينكر ذلك أهل السنة ويقول الشيعة الإمامية بالنص الجلي فجاء رأي أبي الجارود في النص الخفي معبراً عن الإتجاه الزيدي

---

(٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٤١ وهو يجعل من كل رأي فرقة.

(١٠) هو محمد بن القاسم بن علي بن عمر الصوفي لأنه كان يلبس الصوف الأبيض وكان زاهداً عالماً فقيهاً.

(١١) هو يحيى بن عمر بن الحسين بن الإمام زيد.

ومن ثم لقى قبولاً من اللاحقين، لقد نص النبي على علي بالوصف دون التسمية، والناس مقصرون إذ لم يتعرفوا بالوصف ولم يطلبوا الموصوف، ثم أضاف: وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فضلوا، ثم ضلت الأمة بعد ذلك حين أبعدت الحسن والحسين عن الخلافة[١٢]، والإمامة مستحقة لكل إمام من أولاد الحسن والحسين فهم في ذلك سواء، ومن تخلف عن بيعة الإمام فهو كافر[١٣].

٢ ـ الخروج: كل إمام عدل من أولاد فاطمة ودعا لنفسه فهو الإمام المفروض الطاعة، ومن تخلف عن ذلك من أهل البيت وقعد في بيته وأرخى عليه ستره وادعى الإمامة فقد ضل. أثارت عليه هذه الأقوال خصومة الإمامين الباقر والصادق.

وقد ساق أبو الجارود الإمامة من علي إلى الحسن ثم إلى الحسين ثم إلى علي بن الحسين ثم إلى ابنه زيد ثم منه إلى الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المعروف بمحمد النفس الزكية.

٣ ـ العلم: إن علم ولد الحسن والحسين كعلم النبي يحصل لهم قبل التعلم فطرة وضرورة وهم متساوون في العلم منذ المهد، وعند آل بيت النبي جميع ما جاء به النبي لا يزيد كبيرهم عن صغيرهم شيئاً من العلم، ولا يحتاج أحد منهم أن يتلقى العلم من سواهم[١٤].

ولكن هذه الفكرة الغيبية عن العلم والتي تأثرت فيها الجارودية بالشيعة الإثني عشرية لم ترق في نظر الزيدية، فما لبثت الجارودية أن أنكرتها وعادت إلى القول بأن العلم مكتسب مشترك بين أهل البيت وبين غيرهم من العلماء وجائز أن يؤخذ عنهم أو عن غيرهم.

ولقد أثارت أقوال الجارودية أهل السنة للطعن في الشيخين والحكم بضلال الأمة لتركها إمامة علي، كما أثارت الشيعة الإمامية للقول بضلال أئمة أهل البيت الذين قعدوا

---

(١٢) القول بالنص الخفي أو النص بالوصف لا بالتسمية يوافق عليه معظم الزيدية أما القول بضلال الأمة باختيار أبي بكر فهو خاص بالجارودية.

(١٣) النوبختي: فرق الشيعة ص ٧٤.

(١٤) قالوا: الحلال حلال آل محمد، والحرام حرامهم، والأحكام أحكامهم، وعندهم جميع ما جاء به محمد (ص) أصله كاملاً عند صغيرهم وكبيرهم، الصغير منهم والكبير في العلم سواء. فرق الشيعة ص ٧٥.

عن الخروج[١٥]، غير أن فكرة النص الخفي بالوصف دون التسمية هي أكثر أفكار أبي الجارود قبولاً في أوساط الزيدية.

وهكذا تحددت معالم المذهب الزيدي من بين آراء هذه الفرق في الخروج وعدم الطعن في الشيخين والنص الخفي على علي وابنيه بالوصف دون التسمية، وأن الإمامة فيمن خرج من أولاد فاطمة داعياً إلى نفسه مستوفياً شروط الإمامة.

غير أن هذه الفرق الثلاث لم تصمد خلال عصور التاريخ الزيدي، إذ لا نكاد نجد من بين علماء الزيدية اللاحقين منتسبا إلى فرقة من هذه الفرق، ويبدو أن لا بد من إمام حتى يستجيب لدعوته المتشيعون ولم يكن أحد مؤسسي هذه الفرق من بين الأئمة أياً ما كانت درجتهم في العلم والفضل والجهاد.

---

(١٥) وخرجت الجارودية على الإمام زيد حين رفض الطعن في الشيخين كذلك ذهبت بعض فرقها إلى القول بالإمام الغائب واختلفوا في شخصه بين محمد النفس الزكية وبين ابن القاسم صاحب الطالقان وبين يحيى بن عمر.

البَابُ الثَالِثُ

دُعَاة خروج وَبُنَاة دُوَل

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾
(القصص: ٥)

الفصل الأول

إدريس بن عبد الله ودولة الأدارسة في المغرب

كان لعبد الله ستة أبناء: محمد وإبراهيم وعيسى ويحيى وإدريس وسليمان، أما محمد بن عبد الله (النفس الزكية) فقد خرج بالحجاز وقتل، ولحقه إبراهيم بالبصرة، وفر يحيى إلى الديلم حتى أعطي له الأمان إلى أن حبسه الرشيد ومات، وفر إدريس إلى المغرب ولحق به أخوه سليمان.

وفي طريقه إلى المغرب آواه واضح بن المنصور [1] والي مصر وأخفاه ونقله مع بريده إلى المغرب وبعث معه مولاه راشد ليحميه وأنزله مدينة وليلة من مدن المغرب فأكرمه إسحاق بن عبد الله والي المغرب وذلك عام ١٧٢ هـ.

أعلن إدريس دعوته فاستجاب له البربر حتى استولى على المغرب الأقصى وامتلك مدينة تلمسان.

لما بلغ خبره الرشيد أحس بعجزه عن حربه لبعد المسافة فأرسل إليه رجلاً يقال له الشماخ[2] ادعى الطب وتقرب إلى إدريس زاعماً أنه من شيعة أبيه حتى أنس إليه، وشكا علة فأعطاه قارورة فيها غالية مسمومة فمات عام ١٧٥ هـ، فقام بأمر البربر مولاه راشد، وقد وضعوا التاج على بطن جارية بربرية لإدريس وهي حامل فولدت له غلاماً في ربيع الأول عام ١٥ هـ سمي «إدريس» تخليداً لاسمه ولأنه كان شبهه حتى قالت البربر: هذا إدريس كأنه لم يمت.

من خطب إدريس الأول في البربر:

الحمد لله الذي جعل النصر لمن أطاعه وعاقبة السوء لمن عصاه، ولا إله إلا الله المنفرد بالوحدانية الدال على ذلك بما أظهر من عجيب حكمته ولطيف تدبيره الذي لا

---

(١) ضرب الخليفة الهادي عنقه لمساعدته إدريس على الفرار.

(٢) ولاه إبراهيم بن الأغلب والي العباسيين على إفريقية بريد مصر مكافأة له على غدره.

يدرك إلا بأعلامه وبيناته، وسبحانه منزه عن ظلم العباد، وعن السوء والفحشاء ليس كمثله شيء وهو السميع والبصير، وصلى الله على محمد عبده ورسوله وخيرته من جميع خلقه ائتمنه واصطفاه واختاره وارتضاه صلوات الله عليه وعلى آله أجمعين.

أما بعد فإني أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وإلى العدل في الرعية والقسم بالسوية ودفع المظالم والأخذ بيد المظلوم وإحياء السنة وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الله على القريب والبعيد، واذكروا الله في ملوك تجبروا وفي الأمانات خفروا وعهود الله وميثاقه نقضوا، وولد نبيه قتلوا، وأذكركم الله في أرامل افتقرت ويتامى ضيعت وحدود عطلت، وفي دماء بغير حق سفكت، فقد نبذوا الكتاب والإسلام، فلم يبق من الإسلام إلا اسمه ولا من القرآن إلا رسمه، واعلموا عباد الله أن مما أوجب الله على أهل طاعته المجاهدة لأهل عداوته ومناجزتهم باليد واللسان، فباللسان الدعاء إلى الله بالموعظة الحسنة والنصيحة والتذكرة والحض على طاعة الله والتوبة عن الذنوب والإنابة والإقلاع عما يكره الله، والتواصي بالحق والصدق والصبر والرحمة والرفق، والتناهي عن معاصي الله كلها، والتعليم والتقويم لمن استجاب لله ولرسوله حتى تنفذ بصائرهم وتكمل نحلتهم وتجتمع كلمتهم وتنتظم ألفتهم، فإذا اجتمع منهم من يكون للفساد دافعاً وللظالمين مقاوماً، وعلى البغي والعدوان قاهراً أظهروا دعوتهم، وندبوا العباد إلى طاعة ربهم ودافعوا أهل الجور عن ارتكاب ما حرم الله عليهم، وحالوا بين أهل المعاصي وبين العمل بها، فإن معصية الله تلفاً لمن ركبها وهلاكاً لمن عمل بها، ولا يثنيكم عن طلب الحق وإظهاره قلة أنصاره، فإن في حال النبي ﷺ، والأنبياء والداعين إلى الله قبله، وما كان من تكثير الله إياهم بعد القلة وإعزازهم بعد الذلة دليلاً بيناً وبرهاناً واضحاً، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ وقال: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ فنصر الله نبيه وكثر جنده وأظهر حزبه وأنجز وعده جزاء من الله سبحانه وثواباً لفعله وصبره وإيثار طاعة ربه ورأفته بعباده ورحمته وحسن قيامه بالعدل والقسط في بريته ومجاهدة أعوانه وزهده فيما زهد ورغبته فيما ندبه إليه، ومواساته أصحابه وسعة أخلاقه كما أدبه ربه، وأمر العباد باتباعه وسلوك سبيله والإقتداء بهديه واقتفاء أثره، فإذا فعلوا ذلك أنجز لهم ما وعدهم كما قال عز وجل: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ وقال: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ

(*) حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية مخطوط جـ ١ ص ١٥٠.

ذِي القُرْبى ويَنْهى عن الفحْشاءِ والمُنْكَرِ والبَغْي . . .﴾ وكما مدحهم وأثنى عليهم إذ يقول: ﴿كُنْتُم خيْرَ أمَّةٍ أخْرِجَتْ لِلناسِ تأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عنْ المُنْكَرِ وتؤْمِنُونَ باللهِ﴾ وقال عز وجل: ﴿وَالمُؤْمِنُونَ والمُؤْمِناتِ بَعْضُهُمْ أولياء بَعْضٍ . .﴾ وفرض الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأضافه إلى الإيمان والإقرار بمعرفته أمر بالجهاد عليه والدعاء إليه، قال عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ باللهِ وَلا باليَوْمِ الآخَرِ ولا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللهُ ورسُولُهُ ولا يَدِينُونَ دينَ الحَقِ﴾ وفرض قتال المعاندين عن الحق والباغين عليه ممن آمن به وصدق بكتابه حتى يعود إليه ويفيء كما فرض قتال من كفر به وصد عنه حتى يؤمن به ويعترف بدينه وشرائعه فقال: ﴿وإنْ طائفتَانِ منَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فأصْلِحُوا بيْنَهُما فإن بَغَتْ إحْدَاهُما على الأُخرى فقاتِلُوا التي تَبْغِي حتى تفيء إلى أمْرِ اللهِ﴾ ، فهذا عهد الله إليكم وميثاقه عليكم بالتعاون على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان فرضاً من الله واجباً وحكماً لازماً، فأين عن الله تذهبون وأنى تؤفكون، وقد جابت الجبابرة الآفاق شرقاً غرباً وأظهروا الفساد وامتلأت الأرض ظلماً وجوراً فليس للناس ملجأ ولا لهم عند أعوانهم حسن رجاء، فعسى أن تكونوا معاشر اخواننا من البربر اليد الحاصدة للجور والظلم وأنصار الكتاب والسنة القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيين وآل النبيين، فكونوا رحمكم الله عند الله بمنزلة من جاهد مع المرسلين ونصر مع النبيين، واعلموا معاشر البربر أنكم آويتم المظلوم الملهوف الطريد الشريد الخائف الموتور الذي كثر واتروه وقل ناصروه قتل اخوته وأبوه وجده وأهلوه فأجيبوا داعي الله فقد دعاكم إلى الله قال الله: ﴿ومَنْ لا يُجِبْ داعيَ اللهِ فلَيْسَ بِمُعْجِزٍ في الأرْضِ وليْسَ لهُ منْ دُونِهِ أوْلياءُ أولئِكَ في ضلالٍ مُبينٍ﴾ أعاذنا الله وإياكم من الضلال وهدانا وإياكم إلى سبيل الرشاد، وأنا إدريس ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن. . ، رسول الله صلوات الله عليه وعلى ابن أبي طالب رضي الله عنه جداي، وحمزة سيد الشهداء وجعفر الطيار في الجنة عماي، وخديجة الصديقة وفاطمة بنت أسد الشفيقة برسول الله جدتاي، وفاطمة بنت رسول الله سيدة نساء العالمين وفاطمة ابنة الحسين أماي، والحسن والحسين ابنا رسول الله أبواي، ومحمد وإبراهيم ابنا عبد الله أخواي، فهذه دعوتي العادلة غير الجائرة فمن أجابني فله ما لي وعليه ما علي، ومن أبى فخطاه أخطى، وسيرى ذلك عالم الغيب والشهادة أني لم أسفك له دماً ولا استحللت له محرماً ولا مالاً واستشهدك يا خير الشاهدين شهادة واستشهد جبريل وميكائيل أني أول من أجاب وأناب، فلبيك اللهم لبيك، يا مزجي السحاب وهازم الأحزاب ومصير الجبال سراباً بعد أن كانت هماً صلاباً، أسألك النصر

لولد نبيك إنك على ذلك قادر.

تتضمن هذه الخطبة آراء الزيدية في الإمامة وأهمها.

١ ـ تنطوي مقدمة الخطبة على آراء معتزلية في تنزيه الله عن التشبيه وتنزيهه عن الظلم والفحشاء.

٢ ـ الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله والعدل في الرعية والقسمة بالسوية وإحياء السنة وإماتة البدعة.

٣ ـ الخروج على الحكام الظالمين.

٤ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥ ـ الدعوة إلى نفسه بوصفه من آل بيت النبي وذرية علي ومن ولد فاطمة والحسن والحسين.

إدريس الثاني:

تولى راشد[٣] تعليمه حتى صار حاكماً عام ١٨٧ هـ بإجماع قبائل البربر بمراكش، وقد أطلقوا عليه مولاي إدريس وعدوه من أعظم أولياء الله في مراكش إن لم يكن أعظمها[٤]، ويرجع ذلك إلى أنه سليل النبوة والبربر معاً.

أخذت الهجرات العربية تنثال على مراكش من إفريقية والأندلس فقرر إدريس الثاني تأسيس عاصمة له وشرع في إنشاء مدينة فاس عام ١٩٢ هـ حيث سكن البربر المنطقة الشرقية والعرب المنطقة الغربية، وقد أصبحت هذه المدينة مركزاً من أكبر مراكز الإسلام علمياً ودينياً وتجارياً وصناعياً.

قام إدريس الثاني بحملات عسكرية في جبال أطلس وظل يتنقل بعدها بين فاس وتلمسان ووليله إلى أن مات مسموماً عام ٢١٣ هـ في ظروف غامضة.

ترك إثني عشر ولداً هم محمد وأحمد وعبد الله وعيسى وإدريس وجعفر ويحيى وحمزة وعبدالله والقاسم وداود ويحيى، ولي منهم محمد بن إدريس ففرق البلاد على

---

(٣) ومات راشد بعد مبايعة البربر لإدريس الثاني بزمن قليل وكان موته من إبراهيم بن الأغلب وإلى العباسيين على إفريقية.

(٤) ليفي بروفنسال وترجمة السيد عبد العزيز سالم: الإسلام في المغرب والأندلس ص ٦ نقلاً عن الدر النفيس في مناقب الإمام إدريس ابن إدريس.

إخوته بأمر جدته البربرية «كنزة»، ولكن الخلاف نشأ بين بعض الأخوة ولم تستقر بعدها دولة الأدارسة بسبب منازعة الخوارج لهم برئاسة عبد الرزاق الخارجي الصفري إلى أن انتهت عام ٣٢٣ هـ [٥].

تعقيب:

عرف الأدارسة كرجال دولة بأكثر مما عرفوا كرجال فكر، وما كانت موالاة إدريس الثاني بسبب علمه بقدر ما كانت لإجماع عرق النبوة ودم البربر فيه، وفقدان الأساس الفكري ـ حسب مبدأ الزيدية ـ في دولة الأدارسة قد جعل من حكامها ملوكاً لا أصحاب دعوات، وليس أدل على ذلك من أن أحد أبناء إدريس الثاني ـ وهو يحيى ـ قد نسب إليه ارتكاب المنكرات مما أثار البربر عليه [٦]، على أنه يحمد لها تأسيس مدينة أصبحت مركزاً دينياً طوال العصور.

---

(٥) ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ص ٢١٠ مطبوعات بريل عام ١٩٤٨.

(٦) المرجع السابق. ص ٢١١.

الفصل الثاني

القاسم الرسي
(١٦٩ - ٢٤٦ هـ)

هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد بالمدينة عام ١٦٩ هـ (أو ١٧٠ هـ)، أخذ العلم عن آبائه وعن محمد بن منصور المرادي الذي جمع علوم آل البيت في كتابه «الوافي» مع أنه لم يكن من أهل البيت[١]، خالط علماء المذهب الحنفي في الفقه وشيوخ المعتزلة في الأصول فكان من أكبر علماء المذهب الزيدي في الفقه والأصول، وصفه جعفر بن حرب - من المعتزلة - بقوله: أين كنا من هذا الرجل فوالله ما رأيت مثله.

من مؤلفاته: الدليل الكبير (في الرد على الفلاسفة) - الدليل الصغير - العدل والتوحيد (الصغير) - العدل والتوحيد (الكبير) - الرد على ابن المقفع «في الرد على الثنوية» - الرد على المجبرة - تأويل العرش والكرسي في الرد على المشبهة - الرد على النصارى - كتاب المسترشد - تثبيت الإمامة (في نصرة الزيدية) - الأساس في علم الكلام* وله في الفقه كتاب التصانيف العجيبة - كتاب الطهارة - كتاب صلاة اليوم والليلة - وله في الزهد كتاب سياسة النفس[٢].

بايع القاسم الرسي ابن طباطبا، ولما توفي عام ١٩٩ هـ دعا القاسم إلى نفسه فأجابه خلق كثير في مكة والمدينة والكوفة والري وقزوين وطبرستان والديلم وحثوه على الظهور، خرج من الحجاز إلى السودان ومنها إلى مصر وأقام بها متخفياً طيلة عهد المأمون الذي اهتم بطلبه ولكنه كان يعمل سراً ويرسل دعاته إلى الأقاليم ومنها بلخ والطالقان والجوزجان[٣] وكان ممن بايعه فقيه الزيدية أحمد بن عيسى بن زيد.

---

(١) محمد أبو زهرة: الإمام زيد.

(٢) حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية جـ ٢ ص ١ مخطوط.

(*) وهو غير كتاب الأساس للقاسم بن محمد.

(٣) الشرقي / عدة الأكياس مخطوط غير مرقم.

ولما توفي المأمون عزم القاسم على الخروج ولكن المعتصم أرسل إليه عبد الله بن طاهر على رأس جيش يتتبع أثره فبقي متخفياً ثم عاد إلى مسقط رأسه في بلدة الرس قرب المدينة المنورة واشترى أرضاً وبناها وسكنها حتى توفي عام ٢٤٦ هـ.

آراؤه الكلامية:

١ - في أن حجج الله على العباد: العقل والكتاب والرسول:

خلق الله جميع عباده المكلفين لعبادته، يقول عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، والعبادة على ثلاثة وجوه:

أولها: معرفة الله.

والثاني: معرفة ما يرضيه وما يسخطه.

والوجه الثالث: اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه.

وقد احتج المعبود على العباد بثلاث حجج: العقل والكتاب والرسول، بحجة العقل يعرف المعبود وبحجة الكتاب تتم معرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل، أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما، ثم يأتي الإجماع حجة

(٤) سبق العقل على الكتاب والرسول تمجيد للعقل لا نظير له، يقول القاسم الرسي في وصف العقل في كتابه المكنون عن المحلى في الحدائق الوردية الجزء الثاني ص ٢: العقل آمن أمين وأفضل قرين فاستأمنه على أحوالك وجميع خلالك، وقد جعل الزيدية العقل أساساً لمعرفة الأحكام الشرعية (أبو زهرة: الإمام زيد ص ٣٣٥ - ٣٤٠) وفي كتاب الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية: مخطوط يحدد مصادر التشريع بأنها مسائل العقل اليقينية أولاً ثم الإجماع المعلوم الثابت ورقة رقم ١٩٥. ثم نصوص الكتاب والسنة المعلومة في المرتبة الثالثة.

تعليق السيد / محمد بن يحيى مطهر: لم يكن الزيدية وحدهم في القول بأن العقل حاكم في مجالاته فقد ذكر ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أهل العلم كما ذكر أبو طالب، ومن خالف ذلك فهو من أصحاب البدع كما ذكر أبو نصر الشجري، كذلك قال الفخر الرازي وهو أشعري بأسبقية أدلة العقل على النقل، غير أن الزيدية وغيرهم لم يجعلوا للعقل مجالاً في تغيير أو معارضة ما جاء به الكتاب، وتقديم العقل على الكتاب والرسول عند القاسم الرسي هو تقديم زمني لأنه بالعقل يتم إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والكتاب ولا يعني ذلك تقديم العقل على الرسول والكتاب في النصوص الصريحة، كما أنه يعني تأويل بعض النصوص المحتملة للتأويل بما يطابق حجة العقل وحجة المحكم من الآيات، ولكنه لا يعني تقديم العقل بالإطلاق إذ يعدون ما لا يدركه العقل ويحكم به الشرع أمراً ملزماً، يقول الإمام علي (لو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخف أولى من أعلاه) والخلاصة أن حجج الله لا

رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة إليها[٥].

ولكل حجة من هذه الحجج أصل وفروع، والفرع يرد إلى أصله:

أصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، أما الفرع فما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه، وإنما يقع الإختلاف في ذلك لتفاوت النظر والإستدلال، فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه. وإجماع العقلاء على ما أجمعوا عليه حجة محكمة على الفرع الذي وقع الإختلاف فيه.

وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه والذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله، وفرعه المتشابه الذي يرد إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار رسول الله فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع.

وقد أنكرت الحشوية رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، ولذلك وقعوا في التشبيه.

هذه جملة في معرفة المعبود والتعبد والعبادة، ومعرفة الحجج التي بها وجب التعبد على جميع المكلفين[١]، ثم نعود إلى تفسير هذه الجملة.

أما العقل فبه يعرف الله وذلك من وجهين: إثبات ونفي، أما الإثبات فهو اليقين بالله والإقرار به، وأما النفي هو نفي التشبيه عنه، وهذا بدوره ينقسم على ثلاثة أوجه:

أولها: التفرقة بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين من معان صغيرة أو كبيرة، جليلة أو دقيقة حتى لا يخطر في القلب تشبيه، لأن التشبيه يخرج صاحبه من اليقين إلى الشك ومن التوحيد إلى الشرك ولا منزلة ثالثة بينهما.

ثانيهما: التفرقة بين صفات القديم وصفات المحدثين حتى لا تصفه بصفة من

= تضارب ولا تعارض كما قال الإمام الهادي. شكراً للسيد محمد بن يحيى مطهر على هذا التوضيح.

(٥) القاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة نشر دار الهلال ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٦) المرجع السابق. ص ٩٨.

صفاتهم، والوجه الثالث: التفرقة بين فعله عز وجل وبين أفعال المخلوقين.

ومن شبه صفاته بصفاتهم أو فعله بأفعالهم فهو بدوره قد خرج من اليقين إلى الشك، ومن التوحيد إلى الشرك.

هذه جملة التوحيد التي لا يعذر من اعتقادها والنظر في معرفتها ـ عند كمال الحجة ـ أحد من العبيد.

فلا ينبغي لعبد بعد بلوغه وكمال عقله أن يتعدى إلى الوقت الثاني دون معرفة الله، وإلا خرج من النجاة ووقع في بحر الهلكات حتى يستأنف التوبة ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر المؤدي إلى معرفة الله، تلك المعرفة التي هي: ﴿فِطْرَةَ اللهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠) والدين القيم هو التوحيد الخالص. وكل ما سبق من كلام إنما يهدف إلى ذلك.

فعلى طالب النجاة مراعاة الأصول برد الفرع إلى الأصل حتى لا يضيف إلى معبوده شيئاً من صفات خلقه وأفعالهم.

٢ ـ في الخمسة أصول[٧]:

من لم يعلم في دين الإسلام خمسة من الأصول فهو ضال جهول.

أولهن: أن الله سبحانه إله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو خالق كل شيء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير.

والثاني من الأصول: أن الله سبحانه عدل حكيم غير جائر لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يعذبها إلا بذنبها، لم يمنع أحداً من طاعته بل أمر بها، ولم يدخل أحداً في معصيته بل نهاه عنها.

والثالث من الأصول: أن الله سبحانه صادق الوعد والوعيد يجزي بمثقال ذرة خيراً ويجزي بمثقال ذرة شراً، من صير إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً مخلداً كخلود من صير إلى الثواب الذي لا ينفد.

الرابع من الأصول: أن القرآن المجيد مفصل محكم وصراط مستقيم لا خلاف فيه

---

(٧) القاسم الرسي: الخمسة أصول مخطوط بالجامع الكبير، المحلي: الحدائق الوردية جـ ٢ ص ٧ ـ ٩، وقد نشره محمد عمارة في كتابه العدل والتوحيد ج ١ ص ١٤٢.

ولا اختلاف، وأن سنة رسول الله ما كان لها ذكر في القرآن ومعنى[٨].

والخامس من الأصول: أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام وتنتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنى وسائر الضعفاء ليس من المحل والإطلاق كمثله في وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن[٩].

فلا يسع أحداً من المكلفين جهل هذه الأصول الخمسة بل تجب عليهم معرفتها.

٣ - في التوحيد:

لا يكون العبد مؤمناً حتى يعلم أنه مخلوق مرزوق، وأنه ذليل مقهور، وأن له خالقاً قديماً عزيزاً حكيماً، ليس كمثله شيء في وجه من الوجوه، ولا معنى من المعاني، لم يجعل لأحد من خلقه عليه قدرة ولا استطاعة، لم يستعن على إنشاء ما أنشأ بأحد، ولم يشاركه في ملكه أحد، فهو الواحد الأحد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، فهو الدائم بلا أمد، الأول الذي ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء، فهو ﴿الأوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والباطِنُ وهُوَ بكُلِ شيءٍ عَليمٌ﴾ (الحديد: ٣)، وجميع ما أذركته بصرك ووهمك ووقع عليه شيء من حواسك أو كيفته بتقديرك أو حددته بتمثيلك أو شبهته بتشبيهك أو وقت له وقتاً، أو حددت له حداً، أو عرفت له أولاً وصفت له آخراً فهو محدث مخلوق، خالق الأشياء لا من شيء خلقها، ولا على مثال صورها، بل أنشأها إنشاء وابتدأها ابتداء، ودبرها بأحكم تدبير، وقدرها بأحسن تقدير، لا يشبه الخلق ولا يشبهه الخلق، لم يخص بذلك شيئاً دون شيء، بل عم الأشياء كلها ما كان منها وما يكون، فلا شبيه له ولا عديل، لا الضياء ولا الأنوار، ولا الظلمات ولا النار، ذلك أن النور والظلمة مخلوقان محدثان، يوجدان ويعدمان، ويقبلان ويدبران، ويذهبان ويجيئان ويوصفان ويحدان، والخالق - جل ثناؤه - ليس كذلك، لأنه - عز وجل - قديم لم يزل بينما المخلوق لم يكن، فآثار الصنعة في المخلوق بينة، وأعلام التغيير قائمة والعجز ظاهر والحاجة لازمة، والآفات به نازلة، فأنت تراه مرة مائلاً ومرة آفلاً زائلاً، فلما كانت هذه

---

(٨) معيار صدق الحديث عند الزيدية موافقته لما ورد في القرآن وإلا رد.

(٩) إذا كان الله قد أحل البيع فليس ذلك التحليل مطلقاً ولا قائماً زمن حكام الجور الذين يعطلون الأحكام وينتهبون حقوق اليتامى والمكفوفين والمرضى (بمرض مزمن) والضعفاء، وذلك لأن حكام الجور يستعينون بالخراج الذي يأخذونه من التجارات لفرض الظلم ومن ثم ينبغي تغيير الحكام الجائرين حتى يكون الكسب حلالاً.

صفة كل مخلوق لم يجز أن تضاف صفة المخلوق إلى الخالق، عز وجل لأن الخالق لا يكون في صفة المخلوق، تبارك وتعالى الخالق أن يكون له شبه البشر.

هو الحامد نفسه قبل أن يحمده أحد من خلقه، فقال تبارك وتعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١) عبد الكفار (المجوس) إلهاً غير الله، فقالوا هو ضياء ونور، ومن جنسه النار والنور وجعلوا معه إلهاً آخر وقالوا هو ظلمة، ومن جنسه كل ظلمة، فعدلوا بالله، جل ثناؤه، حين شبهوه بالأنوار، وجعلوا معه إلهاً من الظلمات، فأكذبهم جل ثناؤه إذ شبهوه وعدلوا به[10].

كذلك أكذب الله اليهود وغيرهم من المشركين الذين شبهوه بالإنس، كذلك أكذب النصارى الذين قالوا اتخذ الله ولداً، ولو أحسنوا النظر وأعملوا الفكر، لوصفوه كما وصفه نفسه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١ ـ ٤) وكما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١). من أيقن له بوحدانيته علم أنه ليس له والد ولا ولد، ولا ضد ولا ند، وكيف يكون عبداً من توهم ذلك فيه، سبحانه واحداً، ومن شبه الله بشيء من خلقه فقد خرج من المعرفة بالله وحقه.

إن كل من وصف الله بهيئات خلقه أو شبهه بشيء من صفاتهم. . . أو أنه في مكان أو أن الأقطار تحويه أو أن الحجب تستره أو أن الأبصار تدركه فقد أشرك به وعبد غيره[11].

٤ ـ في الرد على المشبهة:

ولقد ضل قوم ممن ينتحل الإسلام من المشبهة الذين شبهوا الله بخلقه، وزعموا أنه على صورة الإنسان، وأنه جسم محدود وشبح مشهود، واعتلوا بآيات من الكتاب متشابهات حرفوها بالتأويل ونقضوا بها التنزيل، وبأحاديث افتعلها الضلال فحملها عنهم الجهال، وأحاديث لم يعرفوا حسن تأويلها، ولم يعنوا بتصحيحها، فضلوا وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل.

---

(١٠) القاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد من مجموعة كتاب رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

(١١) المرجع السابق: ص ١٥٨ ـ ١٥٩

فكان مما تأولوه قول الله ﴿وُجُوه يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى ربِّها ناظِرةٌ﴾ (القيامة: ٢٢)، فقالوا إن الله يرى بالأبصار في الآخرة وينظر إليه جهراً، خلافاً لقول الله، جل ثناؤه ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأبْصارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، جهلاً بمعاني الآية وتأويلها، فأما أهل العلم والإيمان ففسروها على غير ما قال أهل التشبيه فقالوا: وجوه يومئذٍ ناضرة أي مشرقة حسنة، إلى ربها ناظرة أي منتظرة ثوابه وكرامته ورحمته، هكذا ذلك في لغة العرب إذ يقولون إذا جاء الخطب بعد الجدب: قد نظر الله إلى خلقه ونظر لعباده، يريدون أنه أتاهم بالفرج والرخاء، ليس يعنون أنه كان لا يراهم ثم صار يراهم[١٢]، ومثله قوله تعالى في ذكر أهل النار: ﴿أولئكَ لا خَلاقَ لَهُمْ في الآخِرةِ، ولا يُكَلِّمهُم اللهُ ولا يَنْظُرُ إليْهِمْ يَوْمَ القِيامَةِ﴾ (آل عمران: ٧٧) ومعنى ذلك أنه لا يفعل لهم خيراً بينما أهل الجنة ينظر الله إليهم وينظرون إليه أي يرجون من الله خيراً ويأتيهم منه خير، لا بمعنى أنهم ينظرون إليه جهراً بالأبصار، كيف وهو لا محدود ولا ذو أقطار، إن من قال إن النظر إلى الله بمعنى الإبصار فقد زعم أنه يدرك الخالق، ومحال أن يدرك المخلوق الخالق بشيء من الحواس، لأنه خارج من معنى كل محسوس وحاس، كذلك نفى الموحدون عن الله درك الأبصار وإحاطة الأقطار وحجب الأستار.

كذلك تأولت المشبهة قول الله تبارك وتعالى: ﴿... لِمَا خَلَقْتُ بِيدِي﴾ (صٓ: ٧٥) وكذلك ﴿وَالأرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيامَةِ والسَّموات مَطْويات بِيَمينِهِ﴾ (الزمر: ٦٧) وقوله: ﴿... مِمَّا عَمِلَت أيْدِينا﴾ (يس: ٧١) وقوله ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿كُل شَيء هالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، ففسروا ذلك على ما توهموا من أنفسهم وبأن الله عز وجل عندهم في ذلك كله على معاني المخلوقين وصفاتهم في هيئاتهم وأفعالهم[١٣].

وتأويل ذلك كله عند أهل الإيمان والتوحيد أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شيءٌ﴾، فأما قوله تبارك وتعالى ﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾ فيعني بقدرتي وعلمي وبأني توليت ذلك بنفسي لا شريك لي في تدبيري وصنعي.

كذلك قال جل ثناؤه ﴿بِيَدِهِ المُلْكُ﴾ (الملك: ١) يعني له الملك كذلك تقول العرب: الملك بيد فلان، وأنه في قبضته ويمينه يعنون في قدرته وملكه، كذلك السموات

(١٢) المرجع السابق. ص ١٠٥

(١٣) المرجع السابق. ص ١٠٦

والأرض وما بينهما وما فيهما في قبضة الله وبيمينه يعني في قدرته وملكوته وسلطانه اليوم ويوم القيامة وفي كل وقت.

وتأويل قوله، جل ثناؤه، ﴿بلْ يداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ عند أهل العلم: بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه: رزق موسع ورزق مضيق، ينفق كيف يشاء أي يفعل ما هو أصلح لعباده، وأما قوله: ﴿كُل شيءٍ هالِكٍ إلاّ وَجْهَهُ﴾ وقوله ﴿وَيبْقى وجْهُ ربِّكَ﴾ فإنما يعني إياه أي إلا هو، ليس يعني بذلك وجهاً من جسد ولا جسداً ذا وجه، تعالى الله عن هذه الصفات التي هي في المخلوقين موجودات.

وذهبت المشبهة إلى أن الكلام قد خرج منه كما خرج من المخلوقين في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (النساء: ١٦٤)، وإنما المعنى عند أهل الإيمان والعلم أنه أنشأ كلاماً خلقه كما شاء فسمعه موسى وفهمه، وكل مسموع من الله فهو مخلوق، لأنه غير الخالق له، وإنما ناداه الله، والنداء غير المنادي، إذ المنادي هو الله والنداء غيره.

وكذلك عيسى، كلمة الله وروحه، وهو مخلوق، كذلك قرآن الله وكتبه كلها ﴿إنّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ (الزخرف: ٣) يريد خلقناه، كما قال: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وجَعَل مِنْها زَوْجَهَا﴾ (الأعراف: ١٨٩) وقال: ﴿مَا يأتِيهِمْ مِنْ ذكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلاّ اسْتَمَعُوهُ..﴾ (الأنبياء: ٢)، وكل محدث من الله مخلوق.

وأما قوله: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ ليس بمعنى أنه سميع بصير بجوارح، وإنما أنه لا تخفى عليه الأصوات ولا غيرها أينما كانت وحيث كانت في ظلمات البر والبحر.

ومعنى قوله: ﴿وجاء رَبُّكَ والمَلَكُ صفاً صفاً﴾ (الفجر: ٢٢) جاء الله بآياته العظام في مشاهد القيامة وجاء بالملائكة الكرام فتجلت الظلم، وليس قوله ﴿وجاء ربُّكَ﴾ أنه جاء من مكان ولا أنه منتقل من مكان إلى مكان، بل هو شاهد كل مكان ولا يحويه مكان.

كذلك قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلاّ أنْ يأتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ من الغَمامِ﴾ (البقرة: ٢١٠) وقوله: ﴿فأتَى اللهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ القَوَاعِدِ﴾ (النحل: ٢٦) وقال: ﴿فأتاهُم اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ (الحشر: ٢) يعني أنه أتاهم بعذابه وأمره، ليس أنه أتاهم بنفسه منتقلاً، كما يقول القائل، لقد أتيت بأمر عظيم ـ أو أنه أتى أمراً عجباً ـ يريدون أنه فعل شيئاً أعجبه، كذلك نفى الموحدون عن الله ـ جل ثناؤه ـ الزوال والإنتقال، تعالى الله عن صفات

المخلوقين علواً كبيراً، لا كفؤ له ولا نظير، ليس كمثله شيء، فكل من وصف الله بهيئات خلقه، وشبهه بشيء من صنعه، أو توهمه صورة أو جسماً أو شبحاً أو انه في مكان دون مكان أو أن الأقطار تحويه أو أن الحجب تستره والأبصار تدركه وأنه لم يخلق كلامه وكتبه وقرآنه وغيره من كلامه وأحكامه، أو أنه كشيء مما خلق أو أن شيئاً من خلقه يدركه بجارحة أو حاسة فقد جعل له كفؤاً وأشرك به.

٥ ـ في العدل:

عدل كريم، لا يكلف عباده إلا ما يطيقون، ولا يجازيهم إلا بما يكسبون ويعملون، قال تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وسْعَهَا﴾ بل كلفهم دون ما يطيقون، إذ وضع الصيام عن المرضى ومن على سفر ﴿يُريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، ووضع الفرض عمن أصيب بعاهة تمنعه من أدائه فقال تعالى: ﴿لَيْسَ على الأعْمَى حَرَجٌ ولا على الأعْرَجِ حَرَجٌ﴾ (الفتح: ١٧) وقال: ﴿يُرِيدُ اللهُ أنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإنْسانُ ضَعِيفاً﴾ (النساء: ٢٨) وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨).

لا يقضي ـ جل ثناؤه ـ جوراً ولا باطلاً، تعالى أن يكون له قاضياً أو مقدراً، بين لعباده ما يأتون وما يذرون، فإن صاروا إلى الضلالة أضلهم بأعمالهم الخبيثة، وهذا مراد قوله ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظالِمينَ﴾ ﴿وَمَا يُضِلُّ به إلا الفاسِقِينَ﴾، وقد يكون معنى الإضلال من الله أن سماهم «ضالين» وشهد عليهم بالضلالة ووصفهم به من غير أن يدخلهم في الضلالة أو يقسرهم عليها، لم يبتدىء ربنا ـ جل ثناؤه ـ أحداً بالضلالة ولا وصف بها أحداً قبل أن يستحقها، وكيف يبتدىء بها أحداً وهو القائل ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لكُمْ أنْ تَضِلُّوا﴾ (النساء: ١٧٦)[١٤].

٦ ـ الرد على المجبرة:

زعمت القدرية[١٥] الكاذبة على ربها المجورة في أفعاله أنه عز وجل خلق أكثر خلقه

---

(١٤) حديث الزيدية في العدل بما فيهم القاسم الرسي فيه تركيز على مسألة حرية إرادة الإنسان بأكثر من اهتمامهم بسائر المسائل كاللطف الإلهي وتعليل أفعال الله والحسن والقبح العقليين وحديثهم عن حرية الإرادة له طابع سياسي، إذ لما اعتنق الأمويون مبدأ الجبر عارضهم الخصوم بما فيهم الزيدية بتبني مبدأ الاختيار، ومن ثم لا يعد الزيدية القول بالجبر مجرد خلاف كلامي وإنما يعدون المجبرة خصوماً سياسيين لهم ولذا كانت حملتهم العنيفة عليهم.

(١٥) القدرية في علم الكلام تطلق على القائلين بحرية الإرادة والإختيار لقولهم قدر الإنسان بيده، ولكن =

ليعبدوا غيره، وأنه أمر بما لا يريد ونهى عما يريد وأنه خلقهم كفاراً، وأن أحداً لم يعمل شراً إلا بقدر من الله وأن المعصية بقضاء الله وأن الضلال بإرادة الله.

والرد عليهم أن الله يقول حاكياً عن نبيه: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ (سبأ: ٥٠)، فجعل ضلالته من قبل نفسه وهداه من قبل ربه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ (الليل: ١٢).

وقد أقرت الأنبياء بالإساءة والتقصير فيما فعلت وقصرت وأضافت ذلك إلى نفسها وإلى الشيطان [١٦] معرفة منهم بالله وأنهم لم يؤتوا في ذلك من ربهم، ولكن المجبرة القدرية خالفوا كتاب الله قلة معرفة بهم بعدل الله في خلقه ورحمة لهم وانتفائه عنه ظلمهم. ـ وزعموا أن الله خلق الخلق صنفين فجعل صنفاً يعبد الله وصنفاً يعبد غير الله، وأن من يعبد غير الله أكثر ممن يعبد الله، ولقد أكذبهم الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وأي حجة لهم في تخصيصهم هذه الآية بالمؤمنين؟ قالوا قال الله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ..﴾ (الأعراف: ١٧٩) قلنا: القرآن لا يضرب بعضه بعضاً وإنما من ذرأهم الله لجهنم هم الذين قال فيهم: ﴿.. لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ (تكملة الآية من الأعراف: ١٧٩) لقد خلق الله الناس جميعاً في الابتداء للعبادة ولكن عاقبة أكثرهم إلى جهنم بكفرهم [١٧].

وزعموا أن الله تبارك وتعالى أراد الكفر من الكافر، وقد أكذبهم سبحانه بقوله:

- أصحاب حرية الإرادة يرفضون هذه التسمية ويرون المجبرة أولى بها لأنهم يقولون بالقدر، والقاسم الرسي يطلق لفظ القدرية على الذين يعملون المعاصي ويقولون: قدرها الله علينا.

(١٦) قال آدم وحواء بعد أن أكلا من الشجرة: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ١٠٦) وقال موسى بعد أن قتل نفساً: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (القصص: ١٥) وقال يونس وهو في بطن الحوت: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧).

(١٧) اللام في قوله تعالى إلا ليعبدون للتعليل بينما اللام في قوله: لجهنم للعاقبة تماماً كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ (القصص: ٨) أي ليكون عاقبة أمرهم أن يكون لهم عدواً وحزناً، بينما قد التقطوه في الحقيقة ليكون ﴿قُرَّةُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ﴾ كما قالت امرأة فرعون، وقوله: ﴿ذرأنا﴾ وإن أفادت الماضي فإنما تعني المستقبل أو يوم القيامة تماماً كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ على معنى سينادي، فقوله ذرأنا بمعنى سنذراهم وسنخلقهم مرة أخرى وإنما يدخلون جهنم بأعمالهم جزاء بما كانوا يكسبون، فصيغة الماضي قد تأتي للمستقبل لتحقق وقوعه.

﴿وَاللهُ لا يُحِبُّ الفَسادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥) فتعالى الآمر بالعدل والإحسان أن يكون آمراً بالمنكر والعدوان.

وزعموا أن الله مريد الظلم من الظالمين فرد عليهم عز وجل بقوله ﴿فَمَنْ شاء فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شاء فَلْيَكْفُر﴾ (الكهف: ٢٩)، وآيات المشيئة كثيرة منها: ﴿اعْمَلوا ما شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠).

ولا حجة لهم في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَن يَشاءُ﴾ (فاطر: ٨) لأنه ـ جل ثناؤه ـ لا يضل أحداً حتى يبين لهم ما يتقون، فإذا بين لهم ما يتقون وما يأتون وما يذرون فأعرضوا عن الهدى وصاروا إلى الضلالة والردى أضلهم بأعمالهم الخبيثة حتى ضلوا، كذلك قال ـ جل ثناؤه ـ ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظالِمِينَ﴾ (إبراهيم: ٢٧) وقال سبحانه: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلاّ الفاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْد مِيثاقِهِ﴾ (البقرة: ٢٦، ٢٧) وقال تعالى: ﴿فَلَما زاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبهمْ﴾ (الصف: ٥)، وقال ـ جل ثناؤه ـ ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْها بِكُفْرِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٥).

ويجوز أن يكون معنى «يضل» شهد عليهم بالضلال ووصفهم به، ولا تعني أنه أدخلهم في الضلالة وقسرهم عليها لأن ربنا لم يبتدىء أحداً بالضلالة من عباده ولا وصف بها أحداً من قبل أن يستحقها [١٨].

ولكن القدرين يكرهون أن ينسبوا الضلالة إلى أنفسهم، ولا يقرون أن الله ابتدأ عباده بالهدى وهو القائل: ﴿إن عَلَيْنا لَلْهُدَى﴾ (الليل: ١٢)، وقال أيضاً ﴿الَّذي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٣)، وقال سبحانه: ﴿وأمَّا ثمُودَ فَهَدَيْناهُمْ فاسْتَحَبُّوا العَمى على الهُدَى﴾ (فصلت: ١٧).

والله لم يأمر بفعل حتى يكون الإنسان مستطيعاً قادراً على الفعل، قال تعالى: ﴿فاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) فلو لم يكن لهم عليها استطاعة لما أمرهم بها، وإنما تكون الإستطاعة والقوة قبل الفعل لأن الذي يقوم به الشيء أو يكون إنما يقوم أو يكون قبله لا كما تقول القدرية أن القوة مع الفعل، وأن الله لم يبتدىء العباد وإنما كانت منه مع فعلهم والقوة على الأعمال هي الصحة والسلامة من الآفات في النفس والجوارح وكل ما يوصل إلى الفعل بحيث إذا زالت زالت القدرة على الفعل.

---

(١٨) رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ١١٤.

والله يبتدىء العباد بالنعم والبيان ولا يبتدئهم بالضلال والطغيان، قال ـ جل ثناؤه ـ ﴿وما كان الله ليُضِلَّ قوماً بعْدَ إذْ هَداهُمْ حتى يُبَيِّنَ لهُمْ ما يتَّقُونَ﴾ (التوبة: ١١٥)، فمن أحسن فليحمد الله إذ أمره بالخير وأعانه عليه، ومن أساء فليذم نفسه، كذلك فعل الأنبياء والصالحون عند زلتهم فأضافوا المعاصي إلى أنفسهم وإلى الشيطان لا كما قال القدريون المفترون إن الله قدر المعاصي على عباده ليعملوا بها وأنه أرادها منهم وشاءها لهم وقضاها عليهم حتى لا يقدرون على تركها وأنه يغضب مما قضى ويسخط مما أراد ويعيب ما قدر ويعذب طفلاً بجرم والديه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولو كان هو الفاعل لأعمالهم الخالق لها فَلِم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلمهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل حسن، إنه لم يخاطب المرضى فيقول: لم مرضتم ولا العميان فيقول: لم عميتم، ولم يخاطب الموتى فيقول: لم متم، ولا خاطب خلقه بالقول: لم طلتم ولم قصرتم، وكما لم يمدح الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب في مجراهن، وإنما لم يمدحهن لأنه هو الفاعل ذلك بهن، وهو مصرفهن ومجريهن، وهو منشئهن، لم يخاطب هؤلاء وخاطب هؤلاء الآخرين، فعلمنا أنه خاطب من يعقل ويفهم ويكتسب وأنه خاطبهم لأنهم مخيرون، وترك مخاطبة الآخرين إذ هم غير مخيرين ولا مختارين (١٩).

والدليل على أن المعاصي ليست بقضائه ولا قدره ما أنزل في كتابه من ذكر قضائه بالحق وأمره بالعدل، وإجماع الأمة كلها على أن جميع المعاصي والفواحش جور وباطل وظلم، وأن الله لم يقض الجور والباطل ولم يكن منه الظلم، وأنهم مسلمون لقضاء الله منقادون لأمره إذا نزلت بهم الحوادث من الأسقام والموت والجدب والمصائب، بينما إذا ظهرت فيهم الفواحش وانتهكت فيهم المحارم كانوا لها كارهين وعلى أهلها ساخطين ولها معاقبين، مما يدل على أن ذلك ليس من قضاء الله ولا من قدره ولكن القدرية السفهاء قد اعتلوا ببعض آيات متشابهات نحو قول الله: ﴿يُضِلُّ الله منْ يشاءُ ويهْدِي منْ يشاءُ﴾ (المدثر: ٣١)، وقوله ﴿خَتَمَ الله على قُلُوبِهِمْ﴾ (البقرة: ٧) ونحو ذلك من متشابه الآيات، وتأولوها على غير تأويلها، والرد على مقالتهم يسير، ذلك أن الشيطان وجنوده من الجن والإنس هم الذين يضلون العباد عن طريق الصد عن الطاعة بالغرور والكذب والخداع والتزيين للقبيح والتقبيح للحسن أما إضلال الله فعند أهل العلم فهو التسمية لهم بالضلالة

---

(١٩) رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ١١٧ ـ ١١٨.

والشهادة عليهم بها، كما يقال: فلان أكفر فلاناً، وفلان عدل فلاناً، وفلان جور فلاناً أي سماه بذلك لما هو عليه من ذلك، كذلك يقال: أضل الله الفاسقين وطبع على قلوب الكافرين، أي شهد عليهم بسوء أعمالهم إلى أفعالهم ونسبهم إلى أفعالهم مسمياً لهم بذلك وحاكماً به عليهم.

فعلى العبد أن يحسن الظن بربه، ويعلم أنه أنظر له من جميع خلقه، وليرجع إلى المحكمات من الآيات فيعمل بها، ويؤمن بالمتشابهات وأنها لا تنقض المحكمات لأن كتاب الله ليس فيه اختلاف، وليحذر طائفة القدرية المجبرة لما وصفنا من فريتهم على الله إذ شهدوا للكفار أن الله أدخلهم في الكفر، شاؤوا أم أبوا، كما شهدوا للفساق وجميع العصاة أنهم إنما أتوا في ذلك كله من ربهم، أولئك هم مجوس هذه الأمة[٢٠].

٧ ـ الرد على المرجئة:

زعمت القدرية أن الله أدخل العباد في المعاصي وقدرها عليهم، بينما تهاونت المرجئة في المعاصي وأطمعوا أهلها في الجنة بلا توبة، وشككوا الخلق في وعيد الله، وزعموا أن مرتكب الكبائر مؤمن كامل الإيمان ما دام مقراً بالتوحيد، وأن جميع أعمال المؤمنين كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ليس من الإيمان، إذ الإيمان عندهم قول بلا عمل، بذلك أغروا الناس بانتهاك حرمات الله وتعدي حدوده وقتل أوليائه والإفساد في الأرض والعمل بالظلم في عباده وبلاده.

فهذان القولان ـ قول القدرية وقول المرجئة ـ مما أهلك العباد والبلاد، وقد روي عن الرسول أنه قال: صنفان من أمتي لعنوا على لسان سبعين نبياً: القدرية والمرجئة، قيل ومن القدرية والمرجئة؟ فقال: أما القدرية، فالذين يعملون بالمعاصي ويقولون: هي من عند الله وهو قدرها علينا. وأما المرجئة فهم الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل، فهذان قولان فيهما ذهاب الإسلام كله ووقوع كل معصية.

٨ ـ الوعد والوعيد:

لا يجوز خلف الوعد ولا الوعيد لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الله لا يُخْلِفُ الميعاد﴾ والله إن أخبر بشيء فلا تبديل لما أخبر عنه ولا نقص ولا كذب ولا نكث، فلا يظهر لنا خبراً ثم يفعل بخلافه.

---

(٢٠) المرجع السابق: ص ١٢٠

وقد حدد القاسم الرسي الوعيد في خمس قضايا:

١ ـ إن من وعد الله بالثواب من المؤمنين فإنه متى مات على إيمانه فإنه في الجنة خالداً فيها خلوداً دائماً في ثواب لا ينقطع.

٢ ـ إن من أوعد الله بالعقاب من الكافرين فإنه متى مات وهو مصر على كفره فإنه إلى النار مخلداً فيها في عقاب لا ينقطع.

٣ ـ إن من وعد الله بالعقاب من الفساق فإنه متى مات مصراً على فسقه فإنه يدخل النار مخلداً فيها خلوداً دائماً.

٤ ـ إن أهل الكبائر كشارب الخمر والزاني وغيرهم يسمون فساقاً ولا يسمون كفاراً.

٥ ـ إن شفاعة النبي (ص) لا تكون إلا للمؤمن لمن يدخل الجنة فيزيدهم نعيماً إلى نعيمهم وسروراً إلى سرورهم.

٩ ـ المنزلة بين المنزلتين:

(فاسق لا مؤمن ولا كافر مخلد في النار):

إن من رجا رحمة الله وهو مقيم على الكبيرة فقد وضع الرجاء في غير موضعه واغتر بربه إلا أن يتوب فيقبل توبته، أما الإقامة على الكبائر فلا، وكيف يرجو مرتكب الكبيرة البلوغ إلى الجنة وهو يسلك طريق النار فمثله كمثل رجل توجه إلى طريق خراسان وهو يرجو بلوغ الشام.

فإن اعتل معتل بقول الله ـ جل ثناؤه ـ: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ويغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦)، فاطمع ما دون الشرك من الكبائر في نيل المغفرة، قيل له إنه يغفر للمجتنبين الكبائر، أما مرتكبوها فقد قال فيهم ﴿ما لِلْظالِمينَ مِنْ حَميمٍ ولا شَفيعٍ يُطاعُ﴾ (غافر: ١٨) وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوده يدْخِلْهُ ناراً خالِداً فيها ولهُ عذابٌ مُهينٌ﴾ (النساء: ١٤) فيكون معنى الإستثناء في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ ما دُونِ ذلك لِمَنْ يَشاءُ﴾ لمن تاب من الكبائر لقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كبائِر ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّر عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُدْخَلاً كريماً﴾ (النساء: ٣١).

ولا يكون فاعل الكبيرة مؤمناً لأن المؤمنين قد وصفهم الله في آيات كثيرة منها: ﴿إِنَّما المُؤْمِنُونَ الَّذينَ إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبهمْ. . .﴾ (الأنفال: ٢) وقوله: ﴿لقَدْ أَفْلَحَ المُؤْمِنُونَ الَّذينَ همْ في صلاتِهِمْ خاشِعُونَ﴾ (المؤمنون: ١، ٢).

ولكن فاعل الكبيرة ممن ترك شيئاً من الفروض المنصوصة مستحلاً ذلك فهو كافر مرتد، أما من فعل شيئاً من ذلك اتباعاً لهواه وإيثاراً لشهواته كان فاسقاً فاجراً ما أقام على خطيئته فإن مات عليها غير تائب منها كان من أهل النار خالداً فيها.

لا يسمى فاعل الكبيرة كافراً ولا يسمى بأسمائهم لمخالفته الكافرين في جحدهم وفريتهم على ربهم واستحلالاً لما حرم الله عليهم، ولا هو من المنافقين لاستسرار المنافقين الكفر في قلوبهم، ولكنه فاسق : ذلك اسمه وعليه حكمه، ومن لم يتب من فسقه وظلمه فهو من أهل النار ليس بخارج منها، وإن لم يكن عذابه كعذاب الكفار بل الكفار أشد عذاباً(٢١).

١٠ ـ التوبة:

التوبة لها وجوه وتفسير:

كل ذنب بين الله وبين عباده وإمائه نحو الزنا وشرب الخمر وإتيان الذكران واستماع محارم اللغو واللهو والعكوف عليها وقول الزور وقذف أهل الإحصان والكبرياء والرياء والعجب وعقوق الوالدين وقطيعة الرحم والنظر إلى ما لا يحل من العورات، والفرار من الزحف غير متحرف لقتال ولا متحيز إلى فئة، والكذب والغيبة والنميمة وما أشبه ذلك من الذنوب، ومعاداة أولياء الله وموالاة أعداء الله، فالتوبة من ذلك كله بالندم على ما مضى والإستغفار بالقلوب واللسان والإصرار والعزم على ألا يعود إلى شيء من ذلك أبداً قليلاً كان أو كثيراً.

وكل ذنب كان بين العبد وبين الناس، مسلمهم ومعاهدهم، من سرقة أو أخذ مال بغير حق جناية أو غصباً أو إدخال ضرر في الأبدان كالقتل والجراحات والضرب الشديد، فيجب أن يؤدي إليهم ما لهم عنده، فإن كان أذى فليعتذر وليرضيه، وإن كان مالاً مغتصباً أعاده إلى أصحابه فإن ماتوا فإلى ذريتهم، ولا تجزيه التوبة بالإستغفار دون رد مالهم، فإن لم يعرف أصحاب المال الذين أخذه منهم وتأكد أنه لا يعرفهم أو يعرف ورثتهم تصدق به عليهم، فإن رضوا لم يكن عليه بشيء وإن أرادوا حقهم رده عليهم إذا قدر عليه وكانت صدقته له، وإن لم يقدر جعله ديناً عليه لأصحابه وتوبته مقبولة عند الله، وعليه أن يتحرى ما لكل واحد من المال حتى يكون الغالب في حكمه ورأيه أنه قد استغرق جميع حقوقهم

---

(٢١) رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

مع ندم واستغفار وعزم على ألا يعود.

وإذا كان قد صار إليه مال من ناحية ظالم غاصب، وهو به عالم، بسبب معونته له في ظلمه ودخوله معه في غصبه، وأخذ ذلك هبة منه، وهو يعلم أن ذلك ظلم وغصب لغيره، فالتوبة مما أخذ من ذلك أن يخرجه من عنده فيرده إلى أهله المغصوبين إياه، ولا يحل له أن يرد شيئاً من ذلك إلى الغاصب، وإن كان أنفقه وليس عنده شيء منه، كان ضامناً لرده، إن أمكنه، على أهله، ويتوب إلى الله، جل ثناؤه من إنفاقه.

وأما ما كان من الربا فالتوبة منه والندم والاستغفار ويخرج كل فضل فوق رأسماله فيرده لكل ما لزمه رده.

وأما ما كان من قتل، فلا توبة لقاتل المؤمن حتى يندم عن القتل ويستغفر الله منه ويعزم أن لا يعود إلى قتل أحد ظلماً، ويمكن أولياء المقتول المؤمن من نفسه، صابراً محتسباً يضعون به ما لهم عليه من قتل أو دية أو عفو، أما إن تاب بينه وبين الله ولم يمكن أولياء المقتول من نفسه لم تقبل توبته.

وأما ما كان من جراحات دون القتل مما يجب فيه القصاص فإنه يتوب إلى الله بالندم والعزم على أن لا يعود ويمكن من نفسه من جرحه ليقتص منه أو ليعفو.

وأما ما كان من جراحات بريء منها أصحابها فلا قصاص عليه، وعليه أرش الجراحات يقيمه عدل يتوخى في ذلك الصواب، فيدفع الدية إليهم أو إلى ورثتهم، فإن لم يعرف أصحاب الحقوق دفعه إلى المساكين إذا قدر على ذلك [٢٢].

وأما ما كان فيه كفارة مما حدده الله في كتابه فيجب عليه الكفارة، فأما ما كان من ظلم الناس، نحو اغتياب وتجسس أو سوء ظن بمؤمن أو سعاية إلى ظلم أو كذب عليه، فالتوبة إلى الله من ذلك، ويتحلل بذلك من أصحابه الذين فعل بهم فإنه أحسن وأفضل، فإن لم يتحلل رجوناً أن لا يضره ذلك.

فإن استدان رجل مالاً ينفقه على نفسه وعلى عياله فمات قبل أو يؤديه وليس له مال يترك وفاء فلا شيء عليه، لأن الله العدل لا يكلف نفساً إلا وسعها، فإن مات المدين وله

---

(٢١) رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢٢) فصل عن التوبة ص ١٣٢ ـ ١٣٥ من كتاب رسائل العدل والتوحيد جمع وتحقيق محمد عمارة.

مـال فليؤده ورثته، وإن مـات الدائن فليؤده إلى ورثته فإن لم يعـرف ورثته وانقـطع ذكرهم فليتصدق به، أما إن استقرض مـالاً وكان من عـزمه أن لا يـرده فهو فـاسق، وحتى إن أداه ورثته عنه بعد موته فهو من أهل النار لأنه اعتزم عدم أدائه ومات غير تائب مصراً على أخذ أموال الناس ظلمـاً وعدوانـاً ولا يحل للورثـة أخذ مـال الموروث إن عـرفوا أنهـا من أموال الناس، إذ السنة الماضية: أنه لا شيء لوارث حتى يقضي الدين، فإن لم يقضـوه فهم من أهل النار إذا ماتوا على ذلك مصرين ظالمين.

فعلى العبـد في كل الـذنوب التـوبة النصـوح والندم والعـزم على ألا يعـود مـع أداء الحقوق إلى أهلها، والتوبة قائمة مبذولة مقبـولة من حيث يـواقع العبـد الذنب إلى مـا قبل حضور أجله[٢٣].

١١ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يجب على المكلف أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكـر متى قدر على ذلـك، ولم يكن أمره ونهيه يؤديان إلى منكر آخر يبدل معروفاً غير الذي أمـر به، قـال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَـدْعُـونَ إِلَى الْخَيْـرِ ويـأْمُـرُونَ بِـالْمَعْـرُوفِ وَيَنْهَـوْنَ عَنِ الْمُنْكَـرِ وَأُولٰئِـكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤) فعلى كـل مؤمن إذا رأى ممـا يجـوز أن يغيره هـو أن يغيره بكل ما يقدر عليه ويحل له، وإن كان ممـا لا يجوز أن يغيره بكل ما أمكنه إلا بالسيف، فله ذلـك، وبما دون السيف إذا اكتفى بـه، وأدنى ذلك النهي بـاللسان، وإن لم يمكنـه ذلـك لتخوفه الهـلاك أو تقية فـإنكار ذلـك بالقلب والعـزم على التغيير إذا أمكن الأمـر، ولا يترك صاحب المنكر حتى يتوب عنه أو يقام فيه حكم رب العـالمين، وعليه أن يبـدأ بوعظ أهـل المنكر بأرفق الوجوه، فـإن أبوا إلا المقـام على المنكر فقـدر على إزالتهم عن المنكر فـلا يؤخـر ذلك، وإن لم يقـدر على إزالتهم جونبـوا مجانبـة جميلة وقطعت الـولاية عنهم، ولا يدعو لهم بخير حتى يتوبوا إلى ربهم فإنه يقبل التوبة عن عبـاده ويعفو عن الـسيئات ويعلم ما تفعلون.

وعلى العبـد أن يجتنب الفاسقين والمعـونـة لهم على فسقهم والمجـالسـة لهم على لهوهم ومعاصيهم[٢٤].

---

(٢٣) المرجع السابق ص ١٣١ ـ ١٤٠.

(٢٤) المرجع السابق. ص ١٣٠

١٢ ـ الإمامة :

- الإمامة بعد النبي لعلي بن أبي طالب.
- الإمامة بعد علي لابنه الحسن.
- الإمامة بعد الحسن لأخيه الحسين بن علي
- الإمامة بعد الحسن والحسين فيمن قام ودعا إلى طاعة الله تعالى من ولد الحسن والحسين وكان جامعاً لخصال الإمامة.

تعقيب.

ما من مفكر ـ فيما أعلم ـ قدم العقل على الكتاب بحجة أن الكتاب والرسول يعرفان بالعقل بينما لا يعرف العقل بهما، وقد أصبح تقديم العقل نهج الزيدية في أصول الفقه، ومع أن النزعة العقلية نهج المعتزلة فإني لا أعرف معتزلياً قدم العقل على هذا النحو من الصراحة، حقيقة لقد قالوا إن صدق الرسول إنما يعرف بالعقل إذ به يتميز النبي الصادق عن المتنبيء الكاذب ومن ثم فالعقل مقدم على الرسول وعلى ما جاء به النبي من كتاب منزل، وحقيقة لقد ذهب المعتزلة بل وبعض الأشاعرة كالرازي إلى ترجيح العقل على النقل، ولكن لا أظن أن مذهباً فقهياً سواء الحنفي ـ مذهب معظم المعتزلة ـ أ الشافعي ـ مذهب كثير من الأشاعرة ـ قد قدم العقل على الكتاب كمصدر للتشريع(*)، وإنما ذلك عند الزيدية ابتداء من القاسم الرسي.

والقاسم الرسي ـ كسائر متكلمي الزيدية ـ تقترب آراؤه الكلامية من الفقه وتبعد عن الفلسفة، وهذا ما يميز الزيدية بعامة عن المعتزلة ومن ثم لن تجد مصدراً يونانياً أو غير يوناني في آراء القاسم الرسي الكلامية وإنما هي إسلامية خالصة.

هذا المذهب الكلامي لزيدية اليمن إلى يوم الناس هذا إنما هو مذهب القاسم أو القاسمية التي لقيت تطويراً لدى حفيده يحيى بن الحسين.

(*) العقل المقدم على الكتاب كمصدر للتشريع هو العقل الذي فطر الله الناس عليه والذي خاطب الناس به، وبه يفهم الكتاب، أما العقل الإستدلالي فلاحق على الكتاب بل على الحديث.

يحيى بن الحسين

(الهادي إلى الحق)(1)

٢٤٥ - ٢٩٨ هـ

ودولة الهادوية في اليمن

﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ . . .﴾

(الحج : ٤١)

هو أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الملقب بالهادي إلى الحق.

ولد بالمدينة عام ٢٤٥ هـ ، أخذ العلم عن أبيه الحسين وكان محدثاً، وعن عميه محمد والحسين.

طلب بعض رؤساء القبائل في اليمن مقدمه من بلدته الرس - قرب المدينة المنورة - وكان قد خطب له بالإمامة في مكة سبع سنين، فذهب إلى نجران وصعدة عام ٢٨٠ هـ، وقد أعانه عامل صنعاء من قبل العباسيين - أبو العتاهية عبد الله بن بشر، على دخول صنعاء، ولكن أهلها خذلوه لأنه حرم عليهم الفساد والمنكرات وألزمهم الزكاة فترك اليمن عائداً إلى الحجاز، ولكن قبائل اليمن المتصارعة ألحت عليه في العودة فعاد إلى صعدة عام ٢٨٤ هـ ثم إلى نجران، ودخل صنعاء ليلة الجمعة ٢١ من المحرم عام ٢٨٨ هـ وخطب له بالإمامة على المنابر، وأرسل ولاته على المخاليف والكور، ولكن الأمر لم يستقر له فقد خرجت عليه بعض القبائل سواء لأنه منعهم المنكرات أو مناصرة منهم لآل يعفر ولاة بني العباس، على أن أعنف المعارك وأشرسها ما كانت بينه وبين القرامطة

---

(١) لا تشير المراجع التي رجعت إليها إلى فترة قضاها الهادي في الخارج، سافر فيها إلى طبرستان ولا بد أنه أقام بعض الوقت بالعراق واتصل بكبار رجال المعتزلة.

وداعيتهم باليمن آنذاك علي بن الفضل حتى يقال إنه كانت بينهما أكثر من سبعين معركة خلال خمس سنوات[2]، وقد أصيب بجراح في القتال (واستمر ابنه أحمد في حربهم من بعده ـ سبعاً وعشرين عاماً)، وقد توفي الإمام الهادي مسموماً في ٢٠ من ذي الحجة عام ٢٩٨ هـ ودفن بصعدة.

سيرته:

كان الهادي داعية إلى حكم إسلامي على المذهب الزيدي، إذ حدد أصول الدين في معرفة الله وتوحيده، والعدل والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم الخروج مع أئمة آل البيت من ولدي الحسن والحسين. وكان في دعوته الناس إلى مبايعته يشترط على نفسه أربعة شروط:

١ ـ الحكم بكتاب الله وسنة نبيه.
٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٣ ـ أن يؤثر أتباعه على نفسه فلا يتفضل عليهم، وأن يقدمهم عند العطاء قبله.
٤ ـ أن يتقدمهم عند لقاء عدوه وعدوهم.

واشترط لنفسه عليهم شرطين:

١ ـ الطاعة لله في السر والعلن.
٢ ـ الطاعة له في كل الحالات ما أطاع الله فيهم، فإن خالف فلا طاعة عليهم، وإن مال أو عدل عن كتاب الله فلا حجة له عليهم﴿قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[3].

وقد استطاع الهادي أن يقضي على العصبية الجاهلية بين القبائل المتصارعة حتى دانت له الرقاب، ولم يبدأ قوماً بحرب حتى يدعوهم إلى ترك المنكرات محذراً منذراً، وكان يحارب على منع الزكاة فإن أدوها كارهين بعد الهزيمة أعطى فقراء المهزومين ومساكينهم الربع مما جمعه من الزكاة[4]، وكان يأمر عماله بصرف الربع مما يجمعه على الفقراء والمساكين من أهل بلده، ويقول إن وسع الله علينا تركنا لهم النصف، وإن

---

(٢) لتفاصيل معارك الهادي راجع ما كتبه رفيقه في حروبه: علي بن محمد بن عبيد الله العباسي العلوي وتحقيق سهيل زكار: سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٢.
(٣) المرجع السابق. ص ٤٨.
(٤) محمد بن محمد زيارة: أئمة اليمن ص ١٠.

أغنانا الله مما يحتاج إليه المجاهدون تركنا لهم الجميع وعممنا به جميع المستحقين، وكان يتشدد على عماله عند استلامهم أعمالهم ألا ينتزعوا من احد من أهل البلد مسكناً لهم وإنما يكتري لنفسه داراً، ولا يجشمن أحداً من أجل مؤنته قليلاً ولا كثيراً، ولا يقبلن من أحد هدية، فإن أخذها فليردها إلى بيت مال المسلمين لأنها أهديت له في عمله وولايته، وكان يلزم نفسه بأشد مما يلزم به ولاته فلم يكن يأخذ لنفسه مما يجبى من اليمن شيئاً، وإنما كان يأكل مما جاء به من الحجاز، وكان يأمر صاحب بيت المال أن يطعم الطوافين من المساكين في الغداة والعشي، كما كان يعود المرضى ويطعم اليتامى بنفسه، ولا يأكل طعاماً حتى يبدأ بإطعام المساكين[٥].

وكان يقوم بالتفتيش على الحبس ويأمر القارىء من المحبوسين أن يعلم من لا يقرأ، كما كان يتفقد الأسواق ويقوم بأعمال الحسبة بنفسه، ولم يكن يأخذ من التجار ما يتجاوز الزكاة المفروضة، وكان يتشدد في تطبيق أحكام الشرع في الخمر والفسق، ويصلي بالناس الجماعة ويجلس ما بين الصلوات يعظهم ويعلمهم أصول دينهم، وكانوا يتحاكمون إليه في منازعاتهم.

ولم يكن في حربه يتبع هارباً ولا يجهز على جريح، وإن طلب المهزومون الأمان أمنهم ورد إليهم أسلابهم، وكان يتشدد على عسكره أن لا يدخلوا الزرع ولا يستحلوا لأنفسهم شيئاً من ثمار المزارعين، وحينما اغتصب بعض جنده في «أثافت» شيئاً من الخوخ غضب وثار واحتجب عنهم وهمّ بتركهم وقال: لا يحل لي أن أحارب بمثل هؤلاء، ولا أكون كالمصباح يحرق نفسه ويضي لغيره، والله ما هي إلا سيرة محمد أو النار، ولم يسكن غضبه حتى أبدوا ندمهم وتوبتهم عما فعلوا[٦].

وكان يرى أنه لا يجوز لأهل الذمة أن يشتروا أراضي لم تكن آلت إليهم من جدودهم الأولين قبل الفتح الإسلامي، إذ كتب إلى والي الصدقات والإخراج: أما أصحاب الضياع من اليهود والنصارى فمن كان في يده قديماً بالوراثة عن أجداده، لم يشتر من أموال المسلمين شيئاً فليس لنا عليه من سبيل، ومن اشترى منهم من المسلمين

---

(٥) علي العباسي العلوي: سيرة الهادي، ص ٣٨٦.

(٦) سئلت: ألا تعتقد في أن هناك مغالاة من أتباعه في إضفاء هذه الأوصاف عليه؟ فقلت لو لم يكن ذلك حقاً لما كانت موالاته إلى يومنا هذا ولافتضح المستور كما تنفضح سير الملوك بعد موتهم مهما خلعوا على أنفسهم أو خلعت بطانتهم عليهم من تمجيد، فشتان بين الأئمة وبين الملوك، وشتان بين أتباع يوالون إلى اليوم وبين بطانة تنافق زمن السلطة.

فالحكم فيه أن يرد للمسلمين ويأخذ ثمنه لأنهم لو أطلقوا في شراء ضياع المسلمين بطلت أعشار المسلمين وضعفت أموالهم، ولكن بعض اليهود والنصارى ممن اشترى أرضاً أو آلت إليه أرض بعد الفتح الإسلامي قد استعطفوه أن لا تشترى أرضهم أو عقارهم فأجازهم على أن يؤخذ منهم التسع(٧).

وأوجب على بيت المال شراء العبيد الذي يسلمون وهم مملوكون لأهل الذمة، لأن من مصارف الزكاة فك الرقاب، ولأنه لا يصح أن يكون لغير المسلم على المسلم سبيلاً في دار الإسلام(٨).

مصنفاته:

للإمام الهادي ٤٩ مؤلفاً منها:

١ ـ الأحكام في الحلال والحرام: يشتمل على موضوعات الفقه (العبادات ـ المعاملات ـ البيوع ـ الحدود ـ الفرائض ـ الذبائح ـ الأطعمة والأشربة واللباس ـ الوصايا ـ العتق ـ القضاء والشهادات) ثم يختتم الكتاب بموضوع الإمامة.

وهو مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير تحت رقم ٣ فقه.

٢ ـ المنتخب وقد جمعه محمد بن سليمان الكوفي، وعلى كتابي الأحكام والمنتخب اعتماد الهادوية في الفقه.

٣ ـ كتاب الفنون في الفقه والفرائض

٤ ـ كتاب المسائل.

٥ ـ رسائل العدل والتوحيد حققها ونشرها محمد عمارة ـ دار الهلال بالقاهرة.

٦ ـ مسائل محمد بن سعيد.

٧ ـ كتاب القياس.

٨ ـ المسترشد مخطوط بالجامع الكبير تحت رقم ١٧٦ مجاميع.

---

(٧) ومن ثم كانت اليمن دوناً عن سائر بلاد المسلمين ـ بل بلاد العالم أجمع ـ التي لم يكن لليهود ـ مع كثرتهم بها قبل عام ١٩٤٨ ـ أدنى قوة اقتصادية لا من أرض ولا من عقار ولا من تجارة.

(٨) المرجع السابق. ص ٤٨.

٩ ـ الرد على أهل الزيغ.

١٠ ـ تفسير القرآن في تسعة أجزاء

١١ ـ معاني القرآن في تسعة أجزاء.

١٢ ـ الفوائد جزءان.

١٣ ـ مسائل الرازي.

١٤ ـ مسائل الطبريين.

١٥ ـ السنة.

١٦ ـ المدرك في الأصول.

١٧ ـ الديانة في التوحيد مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء مجموع ٥٠ تحت رقم ٥٨٧.

١٨ ـ تثبيت إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مخطوط بالجامع الكبير مجموع ٢٤ تحت رقم ٥١٤.

١٩ ـ إثبات النبوة والوصية، مخطوط بالجامع الكبير تحت رقم ١٧٦ مجاميع.

٢٠ ـ الرد على الإمامية[٩].

آراؤه الكلامية:

١ ـ في التوحيد:

أ ـ في التنزيه: أول ما يجب على العبد أن يعلم أن الله واحد أحد فرد صمد، ليس له شبيه ولا نظير ولا عديل، لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة، ذلك أن ما وقع عليه البصر محدود ضعيف محوي محاط به له كل وبعض وفوق وتحت ويمين وشمال وإمام وخلف، ولا يوصف الله بشيء من ذلك، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، عالم لا يجهل، قادر لا يعجز، قاهر لا يغلب، دائم لا يبيد، حي لا يموت، الأول فليس قبله شيء، الآخر فليس بعده شيء، قديم وما سواه محدث، غني وما سواه فقير.

---

(٩) هذا وقد روى عنه ولداه محمد المرتضى وأحمد الناصر ومحمد بن سليمان الكوفي في جامع المنتخب، وعلي بن العباس وأحمد بن محمد بن فيروز الديلمي وغيرهم، وخرج له الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الحسني والإمام المرشد بالله يحيى بن الحسين الجرجاني الشجري الحسني وغيرهم من أئمة الزيدية (محمد بن محمد زبارة: أئمة اليمن جـ ١ ص ٦).

لا تحيط بـه أقـطار السمـوات والأرض، بـل هـو المحيط بهن وبمـا فيهـن من المخلوقين، مـدبر قـاهر لكـل ما فيهن، ومـالك لأمـرهن ولأمـر مـا بينهن ومـا تحتهن ومـا فوقهن، لأنه مسخّر لهن، لا داخل كدخول الشيء فيهن، الأول الموجود قبل كل مـوجود، القديم الأزلي الذي لا غـاية لـه ولا نهايـة، البريء من أفعـال العباد، المتعـالي عن اتخاذ الصـواحب والأولاد، المتقدس عن القضـاء بالفسـاد، الصادق الـوعد والـوعيـد، المحتـج بالبراهين النيرة على العبيد، الداني في علوه العالي في دنوه، متعال عن الإنتقال، متقدس عن الزوال، وعن التصور في صور الأجسام، تعالى عن ذلك، ذو الجلال والإكرام[10].

ب ـ لا تـدرك ذاته: عجـزت الحواس والعقـول عن درك المعبود جـل جـلالـه، لأن الحواس والعقول أدوات محمولات مركبات لدرك مخلوقـات مثلهن، فأمـا ما لـم يكن لهن مشـابهاً ولا لمعـانيهن مشـاكـلاً، وكان عن ذلـك متعاليـاً، ولم يكن له حـد ينال، ولا شبـه تضرب له به الأمثال، فلا يدرك بهن، ولا تدرك ذاته بشيء منهن، فلما صح عند ذوي فهم وبيـان أن الحـواس المخلوقـة والألبـاب المجعـولـة لا تقـع إلا على مثلهـا، ولا تلحق إلا بشكلها ولا تحد إلا نظيرها، وصح أنه تعالى مخالف لها في كل معانيهـا، وبائن عنهـا في كل أسبابها، ولما تبـاينت ذاته عن ذاتهـا، فكانت هي فعله وكـان هو فـاعلهـا[11]، وكـان درك معرفته سبحـانه بـأفعالـه وما أظهـر من آياتـه، ودل به على نفسـه من دلالاته من خلق أرضه وسماواته، وما ابتدع بينهما من خلقه، فكان الدرك بالصنع والأفعال للصانع الفـاعل كالدرك بالعيان سـواء بسواء عند كل ذي فهم عاقل.

جـ ـ الإستدلال على وجوه بمخلوقـاته: فلمـا أن وجدت العقـول والحواس أجسـاماً مثلها مصورات في الخلق كتصويرها وأعراضـاً لا تقوم إلا بغيـرها، استـدلت على الفاعـل بفعله، ووقفت على معرفة الخـالق بخلقه كمـا تعرف كـل ذي عمل بعمله، وتستـدل على كل صانع بفعله، لأنك متى وقفت على جدار مبني عرفت أن له فاعـلاً بانيـاً، وكذلـك إذا وقفت على ثوب معمول عرفت أن له عاملاً غيـر مجهول، وكـذلك لمـا رأت حاسـة البصر الآيات المجعولات، وما فطر الله من الأرضين والسمـوات، علم ذو الحاسـة بعقله وتمييزه أن لذلك مدبراً جاعلاً، وخالقاً محدثاً فاعلاً، ليس لشيء من خلقه مشابهاً ولا مشـاكلاً.

(١٠) الإمام يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ ص ٧٠.

(١١) المرجع السابق: كتاب الجملة (أي جملة التوحيد) ص ٣٠٧ ـ ٣١٠

٢ ـ في العدل:

ثم على العبد أن يعلم أنه عز وجل عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم بعباده لا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون، ﴿لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ وإنْ تَكُ حَسَنَةً يُضاعِفْها ويُؤْتِ مِنْ لدُنْهُ أجْراً عَظِيماً﴾ (النساء: ٤٠)، لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم، ولا يأمر بها ولا يرضى لعباده الكفر ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء[١٢]، ذلك أن من فعل شيئاً من ذلك أو أراده أو رضي به فليس بحكيم ولا رحيم، والله رؤوف رحيم، جواد كريم، لم يحل بينهم وبين الإيمان، بل أمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية بعد أن أبان لهم طريق الطاعة وطريق المعصية، وهداهم النجدين، ومكنهم من العملين ثم قال: ﴿فَمَنْ شاء فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شاء فَلْيَكْفُر﴾ (الكهف: ٢٩) وقال: ﴿فَما لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ (الإنشقاق: ٢٠) أو يكرههم على الكفر ثم يقول: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ (آل عمران: ١٠١) أو يصرفهم عن الإيمان ثم يقول: ﴿فأنّى تُصْرفُونَ﴾ (يونس: ٣٢).

والله عز وجل بريء من سوء أفعال العباد، يقول تبارك وتعالى: ﴿إنَّ الله يأمُرُ بالعَدْلِ والإحْسانِ وإيتاء ذي القُرْبى ويَنْهى عنِ الفَحْشاءِ والمُنْكَرِ والبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلكُمْ تَذكُرونَ﴾ (النحل: ٩٠) وقال سبحانه: ﴿وإذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيها آباءَنا والله أمَرنا بها قُلْ إن الله لا يأمُرُ بالفَحْشاءِ أتَقُولُونَ على الله ما لا تَعْلَمُون﴾ (الأعراف: ٢٨)، فأكذبهم الله في قولهم ونفى عن نفسه ما نسبوه إليه بظلمهم، وقال سبحانه: ﴿وَما خَلَقْتُ الجِنَّ والإنْس إلا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) فذكر أنه خلقهم للعبادة لا للمعصية.

والله خالق كل شيء يكون في قوله تعالى: ﴿الله خالِقُ كُل شيءٍ﴾ (الرعد: ١٦) ولكنه لم يقل أنه خلق فعلهم، بل قال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إفْكاً﴾ (العنكبوت: ١٧)، فنسب صنع الإفك وقوله إليهم، لقد عرفهم الحق من الباطل، والمعتدل من المائل، وبين لخلقه الكفر والإيمان، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ صلوات الله عليه ـ في بعض مواعظه: خلقنا ولم نك شيئاً وأخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً، فغذانا بلطفه وأحيانا برزقه وأطعمنا وسقانا، وكفانا وآوانا، ووضع عنا الأقلام، وأزال عنا الآثام، فلم يكلفنا معرفة الحلال والحرام، حتى إذا أكمل لنا العقول وسهل لنا السبيل نصب لنا العلم والدليل، من سماء رفعها وأرض وضعها وشمس أطلعها وعجائب خلقها، فعرفنا الخير من الشر، والنفع من الضر، والحسن من القبيح، والفاسد من الصحيح، والكذب من

---

(١٢) المرجع السابق ص ٧١.

الصدق، والباطل من الحق، أرسل إلينا الرسل، وأنزل علينا الكتاب، وبين لنا الحلال من الحرام، والحدود والأحكام فلما وصلت دعوته إلينا وقامت حجة علينا، أمرنا ونهانا، وأنذرنا وحذرنا، ووعدنا وأوعدنا، فجعل لأهل طاعته الثواب وعلى أهل معصيته العقاب جزاء وافق أعمالهم، ونكالاً بسوء فعالهم، من أحسن فلنفسه، ومن أساء فعليها، وما ربك بظلام للعبيد(١٣).

ثم يجب على المؤمن أن يعلم أنه صادق الوعد والوعيد في أخباره كلها، لا تبديل لكلمات الله، ولا خلف لوعد الله، لا يبدل القول لديه ولا يخلف الميعاد، من أطاعه أدخله الجنة، ومن عصاه أدخله النار أبد الأبد، لا ما يقول الجاهلون من خروج المعذبين من العذاب المهين إلى دار المتقين، وفي ذلك يقول رب العالمين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ (النساء: ٥٧، ١٢٢)، وقال ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ (المائدة: ٣٧) ففي كل ذلك يخبر أنه من دخل النار فهو مقيم فيها غير خارج منها.

٤ ـ في الإيمان برسالة محمد:

ثم يجب عليه أن يعلم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رسوله وخيرته من خلقه وصفوته من جميع بريته خاتم النبيين لا نبي بعده، وأنه قد بلغ الرسالة وأدى الأمانة.

٥ ـ في الإمامة:

أ ـ في شروط الإمام:

ثم يجب عليه أن يعلم أن علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وسيد المسلمين ووصي رسول رب العالمين، وأحق الناس بمقام رسول الله، وأفضل الخلق بعده، وأعلمهم بما جاء به، فيه يقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وعلي مؤتي الزكاة وهو راكع دون جميع المسلمين، وفيه يقول الله سبحانه: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (الواقعة: ١٠)، فكان السابق إلى ربه غير مسبوق، وفيه أنزل الله على

---

(١٣) يكاد يقتصر مفهوم العدل عند الإمام الهادي على إثبات حرية الإنسان، اما اللطف الإلهي ونفي صدور القبح عن الله فيبدو أن لا خلاف عليها بين فرق المسلمين خلافهم حول الجبر والإختيار ومن ثم لم يجد أئمة الزيدية داعياً للتدليل عليها.

رسوله بعد بئر خم: ﴿يا أيها الرَّسُولُ بلِّغْ ما أُنزِلَ إليْكَ مِنْ ربِّكَ وإنْ لمْ تَفْعَل فما بلَّغْتَ رسالَتَهُ والله يعْصمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧)، فوقف رسول الله وقطع سيره ولم يستجز أن يتقدم خطوة حتى ينفذ ما عزم عليه في علي، فنزل تحت الدوحة مكانه وجمع الناس ثم قال: (أيها الناس ألست أولى بكم من أنفسكم) قالوا بلى يا رسول الله، فقال: (اللهم فاشهد، فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله). والناس مجتمعون يسمعون كلام رسول الله، وهو رافع بيد علي حتى أبصر بياض أبطيهما، وفيه قال الرسول كذلك: (علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي). ويقول (علي مع الحق والحق معه) ويقول (أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأتها من بابها)، وقال: (أنت أخي يا علي في الدنيا والآخرة).

ثم يجب عليه أن يعلم أن الحسن والحسين إبنا رسول الله، وأنهما إماما عدل واجبة طاعتهما مفترضة ولاتهما وفيهما وفي جدهما وأبيهما وأمهما، يقول الله تبارك وتعالى لرسوله إذ أمره بالمباهلة للنصارى: ﴿فقُلْ تعالَوا نَدْعُ أبناءنا وأَبْناءكُمْ ونِساءنا ونِساءكُمْ وأنْفُسَنا وأنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِل فنَجْعَل لعنَةَ الله على الكاذِبينَ﴾ (آل عمران : ٦١) فحضر ﷺ بعلي وفاطمة والحسن والحسين.

ثم يجب أن يعلم أن الإمامة لا تجوز إلا في ولد الحسن والحسين بتفضيل الله لهما، وجعل ذلك فيهما وفي ذريتهما حتى يقول تبارك وتعالى: ﴿وإذْ ابْتَلى إبراهِيمَ ربُّه بكَلِماتٍ فأتَمَّهُنَّ قال إنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً قال ومِنْ ذُرِّيَّتي قال لا ينالُ عَهْدِيَ الظالِمينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، فكانت النبوة والإمامة والوصية في ولد إبراهيم إلى أن بعث الله محمداً فأفضت النبوة إليه ثم قال سبحانه: ﴿ثُمَّ أوْرَثْنا الكِتابَ الَّذينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا﴾ (فاطر: ٣٢) فورث الكتاب محمداً وعلياً والحسن والحسين ومن أولدوه من الأخيار.

وأن الإمام من بعد الحسن والحسين من ذريتهما من سار بسيرتهما وكان مثلهما واحتذى حذوهما، فكان ورعاً تقياً، وفي أمر الله مجاهداً، وفي حطام الدنيا زاهداً، فهماً لما يحتاج إليه، عالماً بتفسير ما يرد عليه، شجاعاً سخياً، رؤوفاً بالرعية ومتعطفاً محسناً مساوياً لهم بنفسه، مشاوراً لهم في أمره، غير مستأثر عليهم، ولا حاكماً بغير حكم الله فيهم، آخذاً لأموال الله من مواضعها راداً لها في سبلها مفرقاً لها في وجوهها التي جعل الله لها، مقيماً لأحكام الله وحدوده، آخذاً لها ممن وجبت عليه ووقت بحكم الله فيه من قريب أو بعيد لا تأخذه في الله لومة لائم، قائماً بحقه شاهراً سيفه رافعاً رايته داعياً إلى ربه

مجتهداً في دعوته مفرقاً للدعاء في البلاد غير مقصر في تأليف العباد مخيفاً للظالمين مؤمناً للمؤمنين، لا يأمن الفاسقين ولا يأمنونه بل يطلبهم ويطلبونه، قد باينهم وباينوه، وناصبهم وناصبوه، فهم له خائفون، وعلى إهلاكه جاهدون يبغيهم الغوائل ويدعو إلى جهادهم القبائل، لا يردعه عن أمور الله ولا تمنعه عن الإجتهاد عليهم كثرة الإرجاف.

فمن كان كذلك من ذرية السبطين الحسن والحسين فهو الإمام المفترض طاعته، الواجبة على الأمة نصرته مثل من قام من ذريتهما من الأئمة الطاهرين الصابرين لله المحتسبين مثل زيد بن علي بن الحسين، ومثل ابنه يحيى المحتذي بفعله ومثل محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي (النفس الزكية)، ومثل اخوته إبراهيم ويحيى ابني عبد الله، ومثل الحسين الفخي، ومثل محمد والقاسم الرسي، فمن كان كذلك من ذرية الحسن والحسين فهو إمام لجميع المسلمين لا يسعهم عصيانه، ولا يحل لهم خذلانه، به تجب عليهم موالاته وطاعته، ويعذب الله من خذله ويثبت من نصره ويتولى من تولاه ويعادي من عاداه.

فالإمامة في هؤلاء الأئمة لقول النبي - ﷺ - وآله: (من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر من ذريتي فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله)، وقال: (مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى).

ب - في أن الإمامة ليست بالبيعة والإختيار[١٥]:

من توفر فيه ما سبق من شروط فقد حكم الله له بذلك، رضي الخلق أم سخطوا[١٦]! ذلك أن الإمامة لا تثبت برضى المخلوقين وإرادتهم وإنما من ثبت له الله الإمامة وجبت على

(١٤) المرجع السابق. ص ٧٤.

(١٥) يحيى بن الحسين: الأحكام في الحلال والحرام (كتاب السيرة) مخطوط غير مرقم.

(١٦) يمكن تبرير رأي الهادي - دون أن يفيد ذلك موافقة على رأيه - بما كان من أمر علي فإمامته حقة حتى لو عارض ذلك كثيرون، ثم ما كان من أمر الهادي نفسه إذ ثارت عليه بعض قبائل اليمن أكثر من مرة ومن ثم لا تتوقف إمامته على رضى الناس أو سخطهم، على أنه من ناحية أخرى فإن سياق كلامه يلزم عنه القول بالنص كما ترى الشيعة الإمامية ما دام تحديد الإمام موكولاً إلى الله وليس اختياراً من الرعية، كذلك يلزم عن رأي الهادي حكم الغلبة ما دام الإمام يخرج داعياً إلى نفسه ولا عبرة برضى الناس بإمامته إنما تلزمهم طاعته رضوا أم سخطوا وهذا ما كان خلال فترات من التاريخ اليمني، وقد كان يمكن أن يكون كلام الهادي متسقاً لو أن الله أعلم الناس بإمامة من اختاره إماماً تماماً كما أعلمهم بنبوة أنبيائه بمعجزاتهم، ولكن الهادي لا يقول بمعجزات الأئمة ولا يقول قول =

الأئمة الطاعة، ومن لم يثبت الله له الولاية على المسلمين كان مأثوماً معاقباً ومن اتبعه على ذلك من العالمين لأنه اتبع من لم يجعل الله له حقاً وعقد لمن لم يعقد الله له عقداً، إذ الأمر والإختيار مردود إلى الرحمن وليس في ذلك اختيار إلى إنسان: كما قال الله سبحانه: ﴿وربُّكَ يَخْلُقُ ما يشاءُ ويَختارُ ما كانَ لهُمُ الخِيرةُ﴾ (القصص: ٦٨) ويقول سبحانه: ﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ ولا مُؤْمِنَةٍ إذا قضى الله ورَسُولُهُ أمْراً أنْ يكُونَ لهُمُ الخِيرةُ منْ أمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦)، لقد ضل من اختار سوى خيرته وقضى بخلاف قضائه وحكم بضد حكمه، فالحكم لله سبحانه، فمن رضي به رضيناه ومن ولاه علينا سبحانه أطعناه، ومن نحاه عنا جل جلاله نحيناه، وقد بين لنا سبحانه من حكم له بالتولية على الأمة ومن صرفه عن الأمر والنهي عن الرعية، فإنه لا يكون بحكم الله إماماً عليهم، يقول تعالى: ﴿أفَمَنْ يَهْدِي إلى الحقِّ أحَقُّ أن يُتَّبَع أمَّن لا يَهِدِّي إلاَّ أنْ يُهْدى فما لكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥) فنهاهم عن الحكم لمن قصر عن الهداية إلى الحق بالولاية العظمى وحكم بها لمن كان من عباده هادياً إلى الحق، أولئك الذين اختارهم بعلمه وفضلهم على جميع خلقه وجعلهم الورثة للكتاب المبين، الحكام فيه بحكم رب العالمين، هم أبناء الرسول وأحباؤه وخلفاء الله وأولياؤه، سئل القاسم الرسي: هل تثبت الإمامة للإمام بغير رضى من المسلمين وبغير عقد؟ فقال: اعلم هداك الله أن الإمامة إنما تثبت له بالله وحده بما جعلها تجب به من كمال الكامل المطيق لها بالعلم غير الجاهل، فمن كان من العلم كاملاً ولم يكن بما يحتاج فيه إليه من الدين جاهلاً فإن على المسلمين العقد له والرضى به لا يجوز لهم غير ذلك ولا يسعهم إلا أن يكونوا كذلك.

جـ - في أسس المفاضلة بين رجلين من آل الرسول:

إن تشابها في العلم واختلفا في الورع فالإمامة لأورعهما وإن اشتبها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدهما في الدنيا، وإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأسخاهما، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأشجعهما فإن اشتبها في ذلك فالإمامة لأرحمها وأرأفهما بالرعية، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأشدهما تواضعاً، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأجلهما وأحسنهما خلقاً، فإن اشتبها في ذلك كله وفي غيره من شروط مما ذكرنا من شروط الإمام ولن يتماثل في ذلك كله اثنان، ومع ذلك فالإبعاد الريب وللإحتياط

= الإمامية بالنص ثم هو ينكر البيعة والإختيار، لأن العبرة في معارضة المعارضين وإن كثروا دواعيهم إلى المعارضة فإن كانت دنيوية - كحال معارضي علي - فلا اعتبار للمعارضة.

كانت الإمامة لأسنهما، فإن استويا في السن فالإمامة لأحسنهما وجهاً! فإن استويا في حسن الوجه فالإمامة لأفطنهما فإن استويا في الفطنة فالإمامة لأحسنهما تعبيراً وأجودهما تبييناً، فإن استويا في ذلك كله فالإمامة لمن عقدت له أولاً ذلك أنه لا يحق لصاحبه نقض إمامته المعقودة له بعد استحقاقه للعقد بكماله أولاً [١٧].

د ـ ما يزيل إمامة الإمام [١٨]:

أن يأتي بكبيرة من الكبائر فيقيم عليها ولا ينتقل بالتوبة عنها، بذلك تزول إمامته وتبطل عدالته، ولم تلزم الأمة بيعته وكان عند الله من المخذولين الفاسقين الذين تجب عداوتهم وتحرم موالاتهم.

هـ ـ فيما يجوز للإمام العمل به في رعيته ومتى يجوز له الخروج من أمرهم:

يجوز له ما أجاز الله له ويحرم عليه ما حرم في ذاته من العمل، ليس له أن يخرج ما دخل فيه ولا أن يرفض ما عقد له ما وجدهم على أمر الله معينين وفي رضاه ساعين، يجاهدون معه إن جاهد ويبذلون أنفسهم وأموالهم ويقتدون به كل أحواله.

أما إن خولف في أمره وعوند في حكمه ولم يطع على جهاد أعداء الله ودعاهم إلى الجهاد فدعوه إلى الإخلاد، ودعاهم إلى النهوض فدعوه إلى القعود، وسألهم أن يبذلوا بعض أموالهم في الجهاد فبخلوا عن الإنفاق، وقصرت همتهم وصغرت أنفسهم، ولم يجد من يردهم به إلى الحق ونصرتهم به على كلمة الصدق لم يحل له المقام بينهم، ووجب عليه ما أمر به رسوله حين دعا فلم يطع أيام مقامه بمكة، أمره تعالى بالهجرة وبالتنحي عن الظالمين إذ قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنتَ بِمَلُومٍ﴾ (الذاريات: ٥٤)، أمره بالتولي عمن عصاه والتنحي عمن أباه وأخبر بعد الإجتهاد غير ملوم في تركهم. كذلك فعل الحسن بن علي حين خولف وعصي ولم يجد على الحق متابعاً ولا ولياً، فخرج لما أن أخرج وترك لما أن ترك، ثم صار بعد ذلك ناصحاً لأعوان المحقين، كذلك إذا صار الإمام من خذلان الرعية له ولرفض لأمره وقلة الأنصار على حقه.

---

(١٧) ومن الحكم في المفاضلة بينهما في هذه الخصال جميعاً، الرعية أم أهل الحل والعقد فإن كان كذلك فقد عاد الأمر إلى البيعة والإختيار أم أن الأمر في هذه المفاضلة إليهما وكيف ذلك؟ ومن وجهة أخرى كيف تكون المفاضلة بينهما في هذه الخصال؟ إن حسم الأمر لا يتم إلا بأمرين: السن أو من تمت له البيعة أولاً.

(١٨) المرجع السابق.

و ـ في جواز الإستعانة بالمخالفين على الظلمة الفاسقين[١٩]:

لا بأس أن يستعان بالمخالفين الفاسقين على الجورة الكافرين إذا جرت عليهم أحكام المحقين وأقيمت عليهم حدود رب العالمين، وكانوا في ذلك غير ممتنعين وكان مع الإمام طائفة من المحقين الذين يأمرون بالمعروف، ولو لم يجز ذلك لما كان نصر الحق والمحقين فرضاً من رب العالمين.

كان رسول الله يدعو إلى الجهاد ويأمر به جميع العباد ويستعين على الكافرين بكثير من الفسقة والمنافقين، وكذلك أمير المؤمنين فقد قاتل معه من الناس وفيهم كثير من الفسقة المخالفين الظلمة المنافقين الخونة المارقين[٢٠].

ز ـ فيما يجب للإمام على الرعية وما يجب للرعية على الإمام:

أن يسمعوا له ويطيعوا وأن ينفذوا ما أمرهم به، وأن يتولوا من أمرهم بتوليه ويعادوا من أمرهم بمعاداته، وأن يسالموا من سالم ويحاربوا من حارب، وأن ينصحوا له في السر والعلن ولا يكتموا عنه شيئاً يحتاج إلى علمه، وأن يؤثروه على أنفسهم وعلى غيرهم حتى لو كانوا آباءهم وأبناءهم وأن يمنعوه ما يمنعون عنه أنفسهم وأولادهم.

ويجب للرعية على الإمام أن يهديهم إلى الحق وينهاهم عن الفسق ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن التظالم والمنكر، ويحكم بحكم الله فيهم ويعدل بينهم في حكمه ويساوي بينهم في العطاء ولا يستأثر عليهم ولا يرفع نفسه فوق ما يجب له عليهم.

ح ـ فيما يفعل إمام الحق إذا زحف إلى جهاد:

إذ نزل الإمام في المعسكر الذي يلقى فيه عدوه مواجهاً له بعث إليه رجلاً أو رجلين أو ثلاثة من ذوي العلم والعقل والفهم والعقل والدين والتقوى يدعونه إلى الرحمن ويزجرونه عن طاعة الشيطان ويخوفونه بالله وعقابه ويسألونه حقن الدماء والدخول فيما دخل فيه المسلمون من الخير والهدى، فإن أجابهم فهو منهم، وإن أبى ذلك عليهم رجعوا بخبره إلى صاحبهم، فإذا أراد الإمام تعبئة عسكره فليصفهم صفاً من وراء صف لأن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً، ويوصي الإمام أصحابه بقلة الكلام والهرج والصياح، وألا يتبعوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح وأن يجمع غنائمهم وما يكون في معسكرهم

---

(١٩) المرجع السابق.

(٢٠) يقصد الخوارج فهم قبل خروجهم قد حاربوا مع علي في الجمل وصفين.

ويخبرهم بما أوجب الله عز وجل فيها ويحضهم على أداء الأمانة[21].

ط ـ آراء في مسائل متفرقة:

في معنى الحديث (من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية).

إذا كان في عصر هذا الإنسان إمام قائم زكي تقي فلم يعرفه ولم ينصره وتركه وخذله ومات على ذلك مات ميتة جاهلية، فإذا لم يكن هناك إمام ظاهر معروف باسمه مفهوم بقيامه فالإمام: الرسول والقرآن وأمير المؤمنين ومن كان على سيرته وفي صفته من ولده.

على أنه يجب أن يعلم أنه لا يعدم في كل عصر حجة لله إمام يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فإذا علم المسلم ذلك وكان الأمر عنده على ما شرحنا فقد نجا من الميتة الجاهلية[22].

* ـ فيمن نكث بيعة محق:

من نكث بيعة فهو عند الله من الفاجرين وفي حكم الله من المعذبين، وفي ذلك يقول رب العالمين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ... فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾[23] وقال الرسول: ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولهم عذاب أليم.. (منهم) رجل بايع إماماً عادلاً فإن أعطاه شيئاً من الدنيا وفى له وإن لم يعطه لم يف له.

* ـ في حكم الأسير:

إذا أسر الأسير بوثائق يمنعه من الإنفلات لا يجوز بعد ذلك قتله، أما إذا لم يكن بعد في حبس المسلمين فالإمام في قتله مخير كما فعل أمير المؤمنين في الأسير الذي أسره عمار حين بدت منه المكيدة لأمير المؤمنين والحرب قائمة بين المحاربين، أما إذا انقاد الأسير لم يجز قتله.

أيما أسير قامت عليه البينة أنه قتل من المسلمين قتيلاً قتل به وإن جرح أقيد منه، فإن لم يكن قتل ولا جرح فتاب وظهرت توبته وجب إخلاء سبيله إلا أن يخاف كيده فيحبسه.

(٢١) الإمام يحيى بن الحسين: الأحكام في الحلال والحرام (كتاب السيرة) مخطوط غير مرقم.

(٢٢) المرجع السابق.

(٢٣) يقيس الهادي بيعة الإمام على بيعة النبي وهذا لازم عن اعتباره دعوة الإمام إلى نفسه اختياراً من الله لا بيعة من الناس.

* في أنه لا ينبغي قتال أهل القبلة المسالمين في مدنهم:

لا ينبغي قتال المسلمين في مدنهم ولا يوضع عليهم منجنيقات ولا يمنعون الماء ولا يفتح عليهم بحر لتغرق مدنهم ولا تضرب مدينتهم بنار خشية أن يصاب من لا تصح إصابته من النساء والولدان وغيرهم من المؤمنين، قال تعالى: ﴿لَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ﴾ (الفتح: ٢٥).

* وصية الإمام إلى قائده:

إذا وجه الإمام واليه لمحاربة عدوه وجب عليه أن يوصيه بكل ما يقدر عليه من طاعة الله وحسن السياسة، وألا يبدأ القوم بحرب حتى يحتج عليهم، فإن أجابوه إلى الدخول في الحق والخروج من الباطل والفسق فهم اخوانكم لهم ما لكم وعليهم ما عليكم، وإن أبوا ذلك وقاتلوكم فاستعيذوا بالله عليهم، ولا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا شيخاً كبيراً لا يطيق القتال، ولا تعقروا شجراً إلا شجراً يضركم ولا تمثلوا بآدمي ولا بهيمة، ولا تعتدوا، وإن أشار رجل من أقصاكم أو أدناكم إلى رجل منهم وأقبل فله الأمان حتى يسمع كلام الله، فإن قبل فإخوانكم في الدين وإن أبى فردوه إلى إمامه واستعينوا بالله، ولا تعطوا القوم ذمة الله ولا ذمة رسوله، أعطوا القوم ذمتكم وأوفوا بما تعطوهم من عهدكم.

* الحكم فيما في أيدي الظلمة وأعوانهم وعساكر أهل البغي:

إذا ظفر إمام الحق على أئمة الظلم أخذ كل ما في أيديهم ولهم من قليل وكثير إلا أن تكون جارية استولدها أحدهم فهي له، ويؤخذ كل ما استحدثوه في سلطانهم حتى ما كان لهم قبل السلطة لأن ما استهلكوه في سلطانهم أكثر مما يؤخذ منهم وكذلك الحكم في أتباعهم وأعوانهم على ظلمهم.

فإن أقام أحد من المسلمين بينة على شيء بعينه قائم لم يتغير ولم يستهلك، إن أقام البينة على أنه غصب منه غصباً وأخذ منه ظلماً وجوراً سلم إليه.

كذلك لا يحل أخذ الأموال أو الغنائم التي اغتصبها عساكر أهل البغي وإنما يجب تسليمها إلى أصحابها.

وإن قال الإمام لرجل من عسكره إن قتلت فلاناً فلك سلبه ثم قتله فله سلب الظاهر من ثياب ودرع وسيف دون ما يكون قد أخفاه في ثيابه من جواهر فإنه لا يحق له سلبه ولا يجوز أخذه، وعليه أن يدفع خمس من سلبه لله ولرسوله وللإمام لأنه تغنيم من الله له.

* **في محاربة أهل دار الحرب:**

لا يجوز عندنا قتال أهل الحرب إلا مع إمام عادل[٢٤]، فأما بغير إمام فلا، فإن أجابوا إلى الإسلام فلا يجوز قتلهم، وإن أبوا يعرض عليهم أن يكونوا أهل ذمة يؤدون الجزية وتجري عليهم أحكام المسلمين ويتركون على دينهم، فإن أبوا حوربوا، فإن انهزموا وضع السيف فيهم ويقتلون مقبلين مدبرين ويأسرون ويسبون وتستباح بلادهم من بعد أن يثخن بالقتل رجالهم.

ولو أمن أحد من المسلمين أهل الشرك فلا يجوز لغيره أن يحدث حدثاً في الذين أمنهم، على أنه لا يلتفت إلى قول جاء بعد الفتح والنصر ليدعي أنه أمن أهل الشرك المهزومين إلا إن أقام البينة على ذلك، على أن الأمان في ذلك إلى مدة ثم يقال له لقد فرض الله جهادهم، أما إن كان من أمن من المشركين قد كان أسيراً في أيديهم فإن أمانه لا يلزم المسلم لأنه أسير في أيدي المحاربين وفي دارهم تجري عليه أحكامهم.

وإن أسلم الحربي على يد مسلم فهو مولاه وهو يرثه إن لم يكن للحربي وريث مسلم، فإن مات المسلم قبله ولم يكن له وريث فميراثه في بيت مال المسلمين.

وإن أسلم الحربي وهاجر إلى دار الإسلام وله في دار الحرب أولاد، ثم ظهر المسلمون على تلك الدار، فإن كانوا لم يبلغوا ردوا إلى أبيهم وألحقوا به وإن كانوا قد بلغوا فلا.

ي ـ هل كان الهادي يؤمن بالمهدية؟ [٢٥]:

يقول يحيى بن الحسين: نرجو أن يكون الله قد قرب ذلك وأدناه، وذلك أنا نرى المنكر قد ظهر والحق قد درس وغبر، وقد قال الله ﴿فإن مع العُسر يُسراً إن مع العُسر يُسرا﴾ وقال سبحانه: ﴿حَتى إذا استيأسَ الرُسُلُ وظَنّوا أنَّهُمْ قدْ كُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّيَ منْ نشاءُ ولا يُرَدُّ بأسُنا عنِ القوْمِ المُجْرِمينَ﴾ (يوسف: ١١٠) وقال الرسول: (لأن أكون في شدة أنتظر رجاء أحب إليّ من أكون في رخاء أنتظر شدة).

وكأني بالفرج قد أقبل وبالنعيم قد أطل وبالنصر قد نزل، فقد تراكمت الفتن

---

(٢٤) لأن الإمام الجائر لا يهمه من الفتح إلا الجباية بينما يسعى الإمام العادل إلى نشر الدعوة ولقد أرسل الله محمداً داعياً لا جابياً كما يقول عمر بن عبد العزيز.

(٢٥) المرجع السابق.

وتعطلت أحكام الكتاب والسنن، وظهر الفسقة من الناس وشربت الخمر وارتكبت الشرور وأكل الربا وقبل الرشا وجرى في ميادين الهوى، وجار السلطان ونهج الشيطان وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . فإذا بيعسوب الدين قد ضرب بذنبه وجار إلى ربه فأجاب الله دعوته وكشف غمته وأظهر حكمه. ويمكن الله له في أرضه ويظهر كلمته ويعز دعوته. . ويقوي به ضعف المستضعفين ويزيل ظلم الظالمين. . ويطفيء به نار الفسق ويعلي به نور الحق، ويؤيده بالنصر وينصر بالرعب، فكلما ملك من الأرض بلداً دعاه الغضب لربه إلى طلب غيره حتى يملك البلاد كلها. . فيملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً لا يأخذه في الله لومة لائم، يجتمع إليه أعوانه ويلتئم إليه أنصاره، يتقدم الألوف ويجدع من أعدائه الأنوف ويصف الصفوف، بذلك تظهر دعوة محمد وينصر هناك المؤمنون ويخذل الكافرون بذلك يحيي الله ببركة الظاهر المهدي دعوة الحق ويعلن كلمة الصدق.

تعقيب:

تفسير ذلك على قولين:

الأول: أن الهادي يمهد بهذا القول لنفسه، فهو المهدي بالمفهوم الزيدي: كل إمام دعا إلى نفسه وتوفرت فيه شروط الإمامة فهو مهدي.

الثاني: أن الهادي يؤمن بقيام المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً بعون الله وتوفيقه وتأييده ونصره.

ولكن الرأي الأول هو الأرجح، ليس فحسب لأنه المعنى الذي يتسق مع المفهوم الزيدي للمهدية، وإنما أئمة الخروج لهم قول مشابه حتى تجتمع عليهم القلوب (٢٧) أما

---

(٢٦) يؤمن الزيدية بظهور المهدي المنتظر في آخر الزمان حسبما وردت فيه الأحاديث: تعليق السيد عبد الرحمن المؤيد بن الضحياني.

(٢٧) سنجد للمهدي بن تومرت أقوالاً مشابهة في المهدية: (. . عطلت الأحكام وأهملت الأعمال وماتت السنن وذهب الحق وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل والجور والفتن. . إلى أن يظهر المنصور المؤيد من الله القائم بالحق الناصر لدين الله. . جاء المهدي في زمن الغربة. . يفتح الدنيا شرقها وغربها ليملأها عدلاً كما ملئت جوراً) هذا وقد كان ابن تومرت من أهل السنة، راجع: في علم الكلام للمؤلف ص ٧٠

(لا ننكر أن كل إمام جامع للشروط هادياً ومهدياً ولكن ذلك غير المهدي المنتظر الذي نقر به ونعتقد أنه يظهر في آخر الزمان) تعليق السيد الضحياني.

المهدية بالمفهوم الاثني عشري فلا يتسق مع آراء أئمة الخروج، لأنه لا خروج إلا بعد ظهور المهدي المنتظر، وذلك ما لا يراه الهادي.

٦ ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض من الله لا يسع تركه ولا يحل رفضه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ المُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١)، فيجب على المؤمنين إنكار المنكر على الظالمين بأيديهم إن استطاعوا ذلك، وإن لم يستطيعوا وجب عليهم إنكاره بألسنتهم، فإن لم يمكنهم ذلك وجبت عليهم الهجرة عنهم والإنكار والمعاداة للظالمين بقلوبهم وترك المقام بينهم والمجاورة لهم، فمن لم يستطع ذلك من المؤمنين لكثرة عياله وحاجتهم إليه ولم يكن يستطيع أن يشخص بهم معه فليقم عندهم فينة من دهره يكتسب فيها ما يجزيهم ثم يشخص مهاجراً إلى أرض الله حتى إذا خاف على عياله عاد عند حاجته إليهم، ينبغي إذن أن لا يقيم المؤمن مع الظالمين وأن لا يضيع في نفس الوقت من معه حتى يجعل الله من أمره مخرجاً.

ولا تحل مكاتبة الظالمين ولا مؤانستهم بكتاب ولا غيره، لأن في المكاتبة لهم تطميناً لهم وتحبباً إليهم وما يدعو إلى المودة بينهم والله يقول: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ (المجادلة: ٢٢) إلا أن يضطر مؤمن إلى مكاتبة ظالم لضرورة يخاف منها إن ترك مكاتبته تلف نفسه فيكاتبه عند الضرورة، هذا وقد رفض القاسم بن إبراهيم أن يكتب إلى المأمون أو أن يرد على كتابه[٢٨].

والله عز وجل قد جعل الأمر والنهي في خيار آل محمد، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، ويفسر الإمام الهادي قول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ تُؤْتِي المُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ المُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ . (آل عمران: ٢٦) بأن الملك هو الأمر والنهي، وبأن من آتاهم الله الملك هم الأنبياء والأئمة، ومن نزع منهم الملك هم الجبابرة والفراعنة، وكل من كان في يده أمر ونهي، وكان فعله مخالفاً للكتاب والسنة فهو فرعون من الفراعنة.

---

(٢٨) يحيى بن الحسين: الأحكام في الحلال والحرام (كتاب السيرة)

وإنما يظلم الظالمون ويتسلطون على الناس بأعوانهم الذين يتبعونهم ويعينوهم على ظلمهم، ولو تفرق الأعوان عنهم لم تقم لهم دولة، ولكنهم يتقوون بهم على باطلهم فيستضعفوا المستضعفين، والله يمهل الظالمين ويسلطهم بعضهم على بعض، ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٩) وقال تعالى: ﴿... بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الإسراء: ٥)، وقال رسول الله ﷺ: «ولتأمرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم، حتى إذا بلغ الكتاب أجله وكان الله هو المستنصر لنفسه فإنه يقول: ما منعكم إذ رأيتموني أُعْصَى أن لا تغضبوا لي»[٢٩].

والظالمون لأنفسهم أو المستضعفون من الرعية أصناف: قوم قالوا بالجبر ونسبوا أفعال العباد إلى الله وقالوا إن هذا الظلم الذي نزل بنا من قضاء الله وقدره، ولولا أن الله قد قدره علينا ما قدر الظالم أن يظلمنا، فإن كان هؤلاء ينسبون شرار أفعال الخلق إلى الله فكيف يدعونه، وكيف يستعينون به على ظالمهم؟ إنهم يدعون إلههم الذي قضى عليهم الظلم وقدره، لا إله العالمين العادل في حكمه المنزه عن أفعال العباد، ولذا أسلمهم الله إلى ظالمهم، وحرمهم من توفيقه وخذلهم ولم ينصرهم وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدر لهذا الظلم الذي نزل بهم في تخيلهم؟ أما إنهم لو أنصفوا وعرفوا الله حق معرفته ونفوا عنه ظلم عباده كما نفاه عز وجل عن نفسه ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ثم دعوا ربهم على ظالمهم لاستجاب لهم وكشف ما بهم من الظلم والجور، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقّاً عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ١٠٣)، وقال أيضاً: ﴿وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: ٤٧).

ومنهم الذين يعينون الظالمين ويقيمون دولتهم بزرعهم وتجارتهم وينصرونهم على قتل المسلمين وهتك حريمهم وأخذ أموالهم ، ولولا التجار والزارعون ما قامت للظالمين دولة ولا ثبتت لهم راية، ولذلك قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود: ١١٣)، الحراثون يحرثون والظالمون يحصدون، الحراثون يجوعون والظالمون يشبعون، إنهم يسعون في صلاحهم وهم يسعون في هلاك الرعية، هم لهم خدم لا يؤجرون وأعوان لا يشكرون، فراعنة جبارون، وأهل قنا (فحش) فاسقون، إن استرحموا لم يرحموا، وإن استنصفوا لم ينصفوا، ولا يذكرون المعاد ولا يصلحون البلاد

---

(٢٩) يحيى بن الحسين وتحقيق محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ ص ٨٣ ـ ٨٧.

ولا يرحمون العباد، عاكفين على اللهو والطنابير وضرب المعازف والمزامير، قد اتخذوا دين الله دغلاً وعباده خولاً[30] وماله دولاً بما يقويهم التجار والحراثون، ثم هم يقولون: إنهم مستضعفون، كأن لم يسمعوا قول الله تبارك وتعالى فيهم وفيمن اعتل بمثل علتهم إذ يحكي عنهم قولهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الملائكةُ ظالمي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ في الأرض قالُوا أَلَمْ تكُنْ أَرْضُ الله واسِعةً فتهاجِرُوا فيها فأولئك مأواهُم جهنم وساءتْ مَصِيراً﴾ (النساء: ٩٧)، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يُهاجِر في سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ في الأرضِ مُراغَماً كثِيراً وَسعَةً﴾ (النساء: ١٠٠) فمن يهاجر من دار الظالمين ويلحق بدار الحق والمحقين يرزقه الله من الرزق الواسع ما يرغم أنف من ألجأه إلى الخروج من وطنه[31].

٧ ـ موقفه من المجبرة:

للقول بالجبر جانبه السياسي إلى جانب جانبه العقائدي، والفرق المعارضة للخلافة القائمة على الغصب والغلبة كالشيعة والخوارج تؤكد على جانب حرية إرادة الإنسان، ذلك أن مذهب الجبر على حد تعبير أحمد بن يحيى بن المرتضى كان أول ما ظهر في دولة معاوية وملوك بني مروان [32]، ذلك أنهم أرادوا أن يثبتوا في أذهان الناس وأفئدتهم أن وصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس ليس إلا قدراً من الله قد قدر، وقد روج لذلك شعراؤهم وظاهرهم عليه قراؤهم.

لم يكن خلاف الإمام الهادي مع القائلين بالجبر على أنهم مخالفون له في المذهب فحسب ولكنهم خصوم له في السياسة، ومن ثم كانت الحدة في لهجته في ردوده عليهم، وقد هاجم مبدأ الجبر لا في أصل العدل فحسب بل في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً وهو أصل سياسي بقدر ما هو ديني لديه ولدى أئمة الزيدية.

أدلة حرية إرادة الإنسان:

١ ـ أدلة عقلية:

لو كانت الأعمال جميعاً بقضائه وقدره وأنه سبحانه شاءها وأرادها، لما كان بين

---

(٣٠) دغلاً أي سبباً للشر مع توقع الرعية الخير منهم، وخولاً أي خدماً.

(٣١) يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ ص ٨٧.

(٣٢) ابن المرتضى (أحمد بن يحيا): المنية والأمل. ص ٧، ٨.

الطاعة والمعصية فرق، ولكان من عمل شيئاً من الفعلين فهو لله مطيع ولإرادته منفذ ولمشيئته مؤد.

ولو أن الله قضى على قوم بالمعصية لا يقدرون عمل غيرها، وقضى على آخرين بالطاعة له وبالعمل بما يرضيه، فإلى من أرسل الأنبياء وإلى من دعوا ومن خاطبوا وعلى من احتجوا، وما وجه حاجة العباد إليهم وقد أرسلهم الله إلى قوم قد منعهم من طاعته، أفتراه أرسل المرسلين عبثاً، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، إنما أرسل الرسل يدعونهم إلى ما هم قادرون عليه.

ولو أن جميع الفواحش التي يدعو إليها إبليس شاءها الله وأرادها فلا يكون إبليس في قياسهم عاصياً ولكن إلى قضاء الله داعياً ولأصبح ولياً لله مطيعاً.

وإذا كان محمد داعياً إلى ما أمره الله به، فانظر إلى حال الجاهلين من المجبرة إذ جعلوا سبيل محمد وسبيل إبليس سواء، كلاهما يدعو إلى أمر الله ومشيئته.

بل أخبرونا عن محمد في دعوته الناس كافة إلى عبادة الله وفي نهيه لهم عن عبادة الأصنام وفعل المنكرات، أفتراه لم يغير على أحد من العاملين شيئاً، إذا كان من أطاع الله قد قدرت له الطاعة، ومن عصاه فقد كتبت عليه المعصية، أم تراه نهى العاصين عما قضاه عليهم، فيكون محمد لله عاص وعن قضائه ناه ولأمره متعد؟

٢ ـ أدلة نقلية.

آيات محكمات صريحة في تقرير حرية إرادة الإنسان.

أ ـ الإيمان والكفر، الهدى والضلال، الحسنة والسيئة كلها من الإنسان:

﴿فَمَنْ شاء فلْيُؤْمِن ومَنْ شاء فليَكْفُر﴾ (الكهف: ٢٩).

﴿مَنْ كَفَر فعَلَيْهِ كُفْرُهُ ومَنْ عَمِل صالِحاً فلأنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ (الروم: ٤٤).

أخبر سبحانه أن أفعال العباد منهم في الحالتين لا منه وأنه يجزيهم بفعلهم وعملهم لا بقضائه فيهم ولا بقدره عليهم.

ب ـ الجزاء من جنس العمل:

﴿.. لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ١٤).

﴿قَدْ أفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وقَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها﴾ (الشمس: ٩ ـ ١٠).

وكل آيات الثواب والعقاب في كتاب الله ذكرت مقرونة بقوله: ﴿بما كانُوا يعْمَلُون﴾ ﴿بما كانُوا يكْتَسِبُونَ﴾ ﴿بما كانُوا يَجْحَدُونَ﴾ ـ ﴿بما كانُوا يَصْنَعُونَ﴾، ولم يقل بقضائه فيهم ولا بما قدره عليهم.

جـ ـ ندم المشركين يوم القيامة:

﴿رَبَّنا إنَّا أطَعْنا سادتنا وكُبراءَنا فأضلُّونا السَّبِيلا﴾ (الأحزاب: ٦٧).

اعترافاً منهم بذنوبهم وأن عملهم وما نزل بهم كان بطاعتهم لسادتهم وكبرائهم ولو كانت لهم في الجبر حجة لقالوا تخليصاً لنفوسهم من هول ما نزل بهم: ربنا اتبعنا قضاءنا فينا وما قدرته علينا.

د ـ آيات النهي تتضمن حرية الإرادة:

﴿لا تَفْتَرُوا على اللهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بعذابٍ وقد خابَ من افْتَرى﴾ (طـه: ٦١).
أفتراه نهاهم عن الكذب وقبيح اللفظ ثم قضاه عليهم [٣٣].

هـ ـ آيات مبدوءة بلفظة «لو» لتدل على أنهم يقدرون على فعل غير ما فعلوا:

﴿وَلوْ أنَّ أهْلَ الكِتابِ آمَنُوا واتَّقَوا لكفَّرْنا عَنْهُمْ سيِّئاتِهِمْ ولأدْخَلْناهُمْ جنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (المائدة: ٦٥).

﴿وَلوْ أنَّ أهْلَ القُرى آمَنُوا واتَّقَوا لَفَتَحْنا عليْهِمْ بركاتٍ مِنَ السَّماءِ والأرضِ..﴾ (الأعراف: ٩٦).

ألا ترى كيف أخبر سبحانه عن تمكينه لعباده وتخييره وما أقدرهم عليه من طاعة أو معصية.

دحض حجج المجبرة وتفنيد دعاويهم [٣٤]:

١ ـ أليس كل شيء يقع بإرادة الله ووفقاً لمشيئته؟ أليس هو القائل ﴿فعال لما يريد﴾؟

الجواب: الإرادة: إرادة حتم وجبر، وإرادة أمر معها تمكين وتفويض، أما إرادة

(٣٣) يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ٥٠ ـ ٥٤.

(٣٤) يشكل معظم كتاب رسائل العدل والتوحيد الجزء الثاني تفنيداً من الإمام الهادي لدعاوي أحد المجبرة وهو الحسن بن علي بن محمد ابن الحنفية ـ من فرقة الكيسانية وتتجلى مقدرة الهادي الكلامية في عرضه لحجج خصمه ثم تفنيده لها، وتكشف ردوده أيضاً عن إتجاهاته في تفسير آيات القرآن وتأويله للمتشابه منها.

الحتم والجبر والقسر فهي إرادة الله خلق السماء والأرض وما بينهما من الخلق من الملائكة والجن والإنس والطير وغيرها فجاء خلقه كما أراد، وإرادة الله هذه لا تتقدم فعله، بل إرادته للشيء هي ايجاده وكونه، لا وقت بين إرادته للشيء وبين كونه فهو القائل: ﴿إنّما قوْلنا لشيءٍ إذا أرَدْناهُ أن نقُولَ لهُ كُنْ فيكُون﴾ (النحل: ٤٠).

وأما الإرادة الثانية فهي إرادة أمر فيها تخيير وتحذير ومعها تمكين وتفويض، أراد عبادته حين قال: ﴿ومَا خلَقْتُ الجنَّ والإنْس إلاّ ليَعْبدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وقضى عليهم هذه العبادة بقوله: ﴿وقضى ربُّكَ ألاّ تَعْبُدوا إلاّ إيّاهُ وبالوالِدَينِ إحْساناً﴾ (الإسراء: ٢٣)، أراد منهم عبادته والبر بالوالدين بعد أن مكنهم من ذلك وأعطاهم من الآلات ما معه يختارون طاعته ويؤثرون مرضاته ليثيبهم على الفعل أو ليعاقبهم على الترك، ولو أراد منهم الطاعة أو المعصية قسراً لما كان المذنب العاصي أولى بالعقوبة من المهتدي الطائع. بين سبحانه ما كان منه فعلاً وما كان منه أمراً، فلم يأمرهم أو ينهاهم فيما هو حتم عليهم فلم يقل: موتوا أو لا تموتوا أو اخلقوا أنفسكم على هيئة كذا أو لا تخلقوا، كما لم يقل فيما أراده منهم باختيارهم ، قضينا عليكم المعاصي فبقضائنا أنتم عاصون، فتبارك الذي إذا أراد شيئاً كان ولكن فعله عن أفعال العباد بائن.

أما قوله تعالى: ﴿ولوْ شاء رَبُّكَ لجعلَ النَّاسَ أمَّةً واحِدةً ولا يزالُون مُخْتلِفينَ إلاّ منْ رحِمَ ربُّكَ ولِذلك خلقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨، ١١٩)، ففي ذلك إخبار عن قدرته إذ لو شاء سبحانه أن يجعلهم أمة واحدة لجعلهم قسراً ولأدخلهم في طاعته جبراً، ولكنه لم يرد قسرهم ليثيب على عملهم المثابين، ويعاقب على جرمهم المعاقبين، وأما قوله: ﴿ولا يزالُون مُخْتَلِفينَ﴾ أي لا يزال أهل الحق لأهل الباطل مخالفين وعليهم في باطلهم وفسقهم منكرين، ولذلك خلقهم رب العالمين وبه أمرهم، خلق جميع خلقه ليعبدوه لا ليعصوه ، وأمرهم أن يطيعوه ولا يخالفوه، وأن يجاهدوا الكافرين كافة أجمعين حتى يفيئوا إلى طاعة رب العالمين، فخلقهم لما شاء من ذلك، وشاء ما أمرهم به من طاعته ومجاهدة أعدائه ﴿وقاتِلوا المُشْركينَ كافةً﴾ ، ولا يخرج عن هذا المعنى تفسير الهادي للآيات التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿ولو شاء رَبُّكَ...﴾ كقوله: ﴿وَلَوْ شاء رَبُّكَ لآمنَ منْ في الأرض كُلُّهُمْ جميعاً﴾ (يونس: ٩٩) ﴿فلوْ شاء لهداكُمْ أجْمعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩) أي أنه لو شاء أن يجبرهم على الإيمان والهدى مشيئة حتم وجبر لأمكنه ذلك، ولما أمكن لواحد من خلقه أن يخرج عما حتم الله وجبره عليه.

٢ ـ المقدر والمكتوب؟ أليس كل عمل الإنسان كان من قبل في الكتاب مسطوراً؟.

يـرد الهادي على ذلـك بشرح المعـاني المختلفة للفظ «الكتـاب» حسبما وردت في آيات القرآن، فلفظ الكتاب على وجوه شتى:

الكتاب بمعنى العلم الإلّهي كقوله تعالى: ﴿وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ ولا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إلاَّ في كتـاب﴾ (فاطـر: ١١)، ﴿ما أصـاب مِنْ مُصِيبَةٍ في الأرضِ ولا في أَنْفُسِكُمْ إلاَّ في كتـابٍ منْ قَبْلِ أن نبْـرأهـا﴾ (الحـديـد: ٢٢) أي في علم الله من قبـل أن يخلق الخلق. ﴿كَتَبَ الله لأغْلبن أنا ورُسُلِي﴾ (المجادلة: ٢١) أي علم الله.

وكتب بمعنى فـرض: ﴿وَكَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيهـا أن النَّفْسَ بـالنَّفْسِ والعينَ بـالعَيْنِ﴾ (المائدة: ٤٥) أي فرضنا عليهم.

والكتاب هو القرآن في قوله تعالى: ﴿ذلِكَ الكِتاب لا رَيْبَ فيهِ﴾ (البقرة: ٢).

وكتب بمعنى أوجب في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ على نَفْسِه الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢) أي أوجب على نفسه الرحمة، والكتاب والمكتـوب ـ أي الموجب والمـوجب عليه ـ في هـذا الموضع واحد، وهو الله رب العالمين.

والمقصود باللوح المحفوظ والكتاب المسـطور هو العلم الإلّهي المجرد، فلا لـوح محسوس ولا كتاب مكتـوب مقروء على الحقيقـة، وإنما يحتـاج إلى كتابـة المعلومات من ينسى ويقـل علمه في بعض الحالات، أمـا رب الأرباب المحيط بكـل الأسباب الـذي لا يضل ولا ينسى فكل ما عمل الخلق في العلم مستطر أي معلوم مختبر [٣٥].

٣ ـ والقسمـة والنصيب: ألم يقسـم الله العقـول بين النـاس على تفـاوت، وجعـل أنصبتهم من الفهم والتمييـز على درجات؟ ولـو كانت العقـول سواء لمـا كان فيهم جـاهل وعاقل، وأحمق وحكيم وكل في عمله يحسب أنه يحسن صنعاً.

ويرد الهادي:

أ ـ إن الله أوجد العقول في العبـاد حجة عليهم داعيـة إلى الهدى مخـرجة من الضـلالة ثم أمرهم أن يستعملوها حتى يفكروا وينظروا ويدبروا.

---

(٣٥) المرجع السابق ص ١٥٧ وهكذا يقترن الجبر بالتشبيه كما يقترن القول بحرية الإرادة بالتنزيه، يؤمن المجبرة أن عمل الإنسـان مسطور في كتاب قبل خلق الخلق وأن لا محيص للإنسان من فعل ما هـو مقـدر مكتوب بينمـا يؤمن القائلون بحـرية الإرادة من معتـزلـة وزيـديـة أن اللوح والكتـاب تعبيـران مجازيان يدلان على علم الله المسـبق.

ب ـ إن أقل قدر من العقل أكثر مما يحتاجون إليه في أداء ما افترض عليهم وذلك إن استعملوه ومن ثم لا ينكر المشركون خلق السموات والأرض ﴿ولئنْ سألْتَهُمْ منْ خلق السموات والأرض ليقُولُنَّ خلَقهُنَّ العزِيزُ العلِيمُ﴾ (الزخرف: ٩).

جـ ـ إن ضلال من ضل راجع إلى عدم استعمال ما وهبهم الله من عقول، ومن ثم أمر الله بالنظر والتفكير والتدبير، نظر قوم وفكروا فأنصفوا عقولهم وأبصروا فاهتدوا وعرفوا الحق فرشدوا، ولم يستعمل قوم عقولهم فخالفوا وجحدوا وضلوا وأضلوا.

ليس للعباد على خالقهم من حجة إذ ركب فيهم من العقل ما كفاهم وبصرهم وهداهم، ثم بعث الله المرسلين مبشرين ومنذرين ﴿لِيهْلِك منْ هلكَ عنْ بيِّنةٍ ويحْيي منْ حَيَّ عنْ بيِّنةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢)، أما الذين سلبوا العقل أو لم يبلغوا الحلم فلم يوجب الله عليهم الأعمال، بل أزاحها عنهم لقول الرسول: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم.

آيات متشابهات ظاهر معناها الجبر:

١ ـ ألفاظ قرآنية يفهم الجبر من معناها الظاهري:

أ ـ الضلال: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أنْ يُضِلَّهُ﴾ (الأنعام: ١٢٥) ﴿وأضلَّهُ اللهُ على عِلْمٍ﴾ (الجاثية: ٢٣)، ﴿يُضِلُّ منْ يشاءُ ويَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾ (النحل: ٩٣)، ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظّالمينَ﴾ (إبراهيم: ٢٧)، ﴿إن هي إلاّ فِتْنتك تُضِلُّ بها منْ تشاءُ وتَهْدِي منْ تشاءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥) ذكر الضلال كما ورد في القرآن الكريم على وجوه ستة:

ضلال عن الطريق المستقيم ﴿غيْرِ المغْضُوبِ عليْهِمْ ولا الضّالينَ﴾ (الفاتحة: ٧).

ضلال بمعنى الجهل: ﴿وَوَجَدَكَ ضالاً فَهدى﴾ أي جاهلاً بشرائع النبوة فهداك، ﴿قالَ فعَلْتُها إذنْ وأنا من الضّالِّينَ﴾ (الشعراء: ٢٠) أي من الجاهلين.

الضلال بمعنى النسيان: ﴿أنْ تَضِلَّ إحْداهُما فتذكِّر إحْداهُما الأُخرى﴾ (البقرة: ٢٨٢).

الضلال بمعنى الإحباط: ﴿الّذينَ كفرُوا وصدّوا عنْ سبيل اللهِ أضلَّ أعْمالهمْ﴾ (محمد: ١).

والضلال بمعنى الغواية أو الإفساد وهو يذكر منسوباً إلى إبليس أو فرعون أو الظالمين ﴿وأضَلَّ

﴿فِرْعَوْنُ قَوْمَه وما هَدى﴾ (طه: ٧٩) أي أغواهم وأرداهم ولم يرشدهم.

أما المعنى السادس فهو الذي ذكر منسوباً إلى الله، مثل: ﴿يُضِلُّ اللهُ مَنْ يشاءُ﴾ ومعناه أنه يوقع الله عليه اسم الضلالة ويسميه به بعد العصيان والطغيان لا أنه عن الصراط المستقيم أضله كما أغوى وأضل فرعون قومه، بدليل أن تكملة الآية ﴿كذلِك يجعَلُ الله الرِّجْس على الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾ وأما قوله تعالى ﴿وَأَضَلَّهُ الله على عِلْمٍ﴾ فتفسر في ضوء أول الآية: ﴿أفرأيتَ مَن اتَّخذَ إلهَهُ هَواهُ..﴾ فأضله الله بعد ما كان منه لعلمه أنه لا يؤمن، لم يدخله العلم في شيء ولم يحل بينه وبين شيء وأما قوله ﴿تُضِلُّ مَنْ يشاءُ ويَهْدِي مَنْ يشاءُ﴾ فلو أراد أن يضل الخلق جميعاً أو يهديهم جميعاً لكان غير مغلوب، غير أنه لم يرد إلا أن يكون الأمر من جهة التخيير لعباده، وأما قوله: ﴿وَيُضِلُّ الله الظالِمينَ﴾ أو الكافرين أو الفاسقين أو من هو مسرف مرتاب فمعناه أنه أطلق عليهم اسم الضلال بعد ما كان من ظلمهم أو كفرهم أو فسقهم أو إسرافهم، وأما قوله ﴿إن هِيَ إلاَّ فِتْنَتكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تشاءُ..﴾ أي إن هي إلا محنتك توقع اسم الضلال على من ضل بعد هذه المحنة، وقد قامت لفظة (بها) محل (بعدها) كما في قوله تعالى ﴿وإن ربَّكَ لذُو مَغْفِرةٍ للنَّاسِ على ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦) أي بعد ظلمهم إذا تابوا[٣٦].

ب ـ الهدى: الهدى من الله هديان: هدى مبتدأ وهدى مكافأة، فأما الهدى المبتدأ ففيه هدى الله البر والفاجر وهو العقل والرسول والكتاب وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿فأما ثَمُود فهَدَيْناهُمْ فاسْتَحَبُّوا العمى على الهُدى﴾ (فصلت: ١٧) والهدى الثاني جزاء على العمل ومكافأة على الفعل: ﴿والَّذينَ اهْتَدَوا زادَهُمْ هدًى وآتاهُمْ تقْواهُمْ﴾ (محمد: ١٧)، وأما قوله تعالى: ﴿إنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ولكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يشاءُ﴾ (القصص: ٥٦) وقوله ﴿فَلو شاء لهداكُمْ أجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩) فالمعنى أنه لو شاء أن يجبرهم على الإيمان والهدى مشيئة حتم وجبر لأمكنه ذلك ولما أمكن لأحد من خلقه أن يخرج عما حتم الله وجبره عليه[٣٧].

جـ ـ الطبع ـ الختم: تقول المجبرة: أيستطيع أن يؤمن من طبع الله على قلبه وختم على سمعه وبصره؟ ويرد الهادي: إن الله لم يرد بقوله إذا طبع على قولبهم أنهم لا يقدرون على السمع أو الإستماع ولا على البصر فلا يقدرون على الإبصار والإنطباع وإنما

---

(٣٦) المرجع السابق. ص ٣٧.

(٣٧) المرجع السابق. ص ٩٦.

الختم والطبع من الله على معنى التمثيل فكان امتناعهم عن قبول الإيمان كمن طبع على قلبه فكان حاله كحال البهائم التي لا تقدر على التعقل والتمييز ولذا شبههم الله بها إذ يقول: ﴿أولئكَ كالأنعام بلْ همْ أضلُّ. .﴾ (الأعراف: ١٧٩).

وقد يكون الختم بمعنى الختام، علم الله أن خاتمة أعمالهم معصية فختم على قلوبهم أي سماهم بما يكون من آخر أعمالهم وقد كان العمل منهم اختياراً كما كان ما قاله الله فيهم منه إخباراً.

أما الطبع على القلوب فإن العرب تقول: طبعت فلاناً أي أظهرت عيبه وكشفت سريرته فيكون طبع الله للقلوب أي إخباره عنها ما كان من باطن أسرارها وفاحش أضمارها.

د ـ الأكنة ـ الوقر: ﴿قُلُوبنا في أكِنَّة مِمَّا تدْعُونَا إليهِ وفي آذانِنا وقْرٌ ومِنْ بيْننا وبيْنكَ حِجابٌ. .﴾ (فصلت: ٥) أي أنهم حين ادعوا إنا جعلنا على قلوبهم أكنة فالزور قالوا وبالباطل تكلموا فقوله تعالى: ﴿إنَّا جعلْنا على قُلُوبهِمْ أكِنَّة...﴾ المراد به أننا جعلنا على قلوبهم أكنة فالخطاب يخرج من معنى التقرير إلى الإنكار عليهم والتكذيب لهم، قال تعالى: ﴿إنَّا﴾ والمقصود أئنا، والعرب تطرح الألف في كلامها وهي تريدها فيخرج لفظ الكلام لفظ إخبار وتقرير والمعنى استفهام وتقريع [٣٨].

هـ ـ الإغراء والإغواء: قال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قالُوا إنَّا نصارى أخَذْنا مِيثاقَهُمْ فنسوا حظاً مِمَّا ذكِّرُوا به فأغْرَيْنا بيْنهُم العَداوَة والبَغْضاء إلى يوم القيامَةِ﴾ (المائدة: ١٤).

وقال أيضاً: ﴿ولا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إن أرَدْتُ أن أنْصحَ لكُمْ إن كانَ اللهُ يُريدُ أنْ يُغْوِيَكُمْ هوَ رَبُّكُمْ وإليهِ تُرْجعُونَ﴾ (هود: ٣٤).

أخذ الله من النصارى ميثاقاً ألا يؤلهوا المسيح فلما تركوا ما ذكرناهم به غريت بينهم العداوة والبغضاء أي سرت فيهم نتيجة فعلهم لم يحملهم على ذلك حامل.

والإغواء في الآية الثانية بمعنى العذاب لا بمعنى الغواية، كما ورد في موضع آخر،

---

(٣٨) لا نوافق الهادي على هذا التفسير إذ قد وردت الأكنة التي جعلها الله على القلوب في سور الأنعام والإسراء والكهف وفصلت وكان أجدر به أن يقول إن الأكنة قد جعلها على القلوب بعد إصرارهم على الضلال وأنها نتيجة له وليست سبباً للضلال.

﴿فخلَف مِنْ بَعْدِهِمْ خلفٌ أضاعُوا الصَّلاةَ واتَّبَعُوا الشهواتِ فسوْفَ يلْقونَ غيّاً﴾ (مريم: ٥٩) أي عذاباً.

و ـ الذروة: ﴿وَلَقَدْ ذرأنَا لِجَهَنَّمَ[٣٩] كَثِيراً من الجِنّ والإنْسِ لهُمْ قُلُوبٌ لا يفْقَهُونَ بها﴾ (الأعراف: ١٧٩). تقول المجبرة: هل يستطيع من ذرأه الله لجهنم أن يؤمن، ويرى الهادي أن الله قد ذرأ لجهنم جميع من مات على كفره فيعذبهم على فعلهم، ولا يعني أن الله خلق للنار خلقاً تعمل بالمعاصي.

ز ـ القضاء الإلَهي: وقد ذكر في القرآن على عدة وجوه:

قضى بمعنى أعلم وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقضَيْنا إلى بني إسْرائيلَ في الكِتابِ﴾ (الإسراء: ٤) وكذلك في قوله: ﴿وَقَضَيْنا إليهِ ذلكَ الأمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) أي أعلمناه.

والقضاء بمعنى الأمر ﴿وَقضى رَبُّكَ ألاّ تَعْبُدُوا إلاّ إيّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي أمر.

والقضاء بمعنى الخلق: ﴿فقضاهُنَّ سبْعَ سماواتٍ في يوْمَينِ﴾ (فصلت: ١٢) أي خلقهن، ولا يقضي رب العالمين على خلقه بمعصية ثم يعذبهم عليها.

الأرزاق والآجال:

ذهب المجبرة إلى أن الأرزاق مقدرة مقسومة وأن أحداً لا يأخذ إلا رزقه، عبارة ظاهرها البراءة ولكنها تتضمن أن السارق أو قاطع الطريق أو آكل مال اليتيم أو المرتشي إنما اغتصب ما قسمه الله له وما رزقه إياه، وأن الله يرزقه الحرام كما يرزق الحلال.

كذلك القول في الأجل، كل يموت بأجله: ﴿إذا جَاءَ أجَلُهُمْ فلا يستأخِرُونَ ساعةً ولا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (يونس: ٤٩)، ولكن ألا يكون في موت القتيل بأجله تبرئة للقاتل؟

تتعلق هذه القضية لا بأصل العدل فحسب بل وأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كذلك، إذ كيف يمكن مجاهدة الظالمين إذا كان ما اغتصبوه من حقوق الرعية رزقاً رزقهم الله إياه؟ وكيف يمكن مناجزة الحكام الجائرين إن ادعوا أن المال مال الله وأنهم خلفاؤه في أرضه يتخذون هذا القول ذريعة ليحجزوا الأموال عن مستحقيها ثم ينفقوها على ملذاتهم ويتداولوها مع بطانتهم؟ يقول الهادي: إن الله قد حكم بالصدقات للفقراء

---

(٣٩) اللام للعاقبة لا للتعليل كما في قوله: ﴿... لِيكُونَ لَهُمْ عدُوّاً وحزَناً﴾ مع أنهم قد اتخذوا موسى ليكون قرة عين لهم.

والمساكين، أفلو حرمهم من ذلك الظالمون واغتصبوا الأموال وأظهروا بها الجور يكون سبحانه قد رزق هؤلاء الظالمين بينما هو قد حكم به في كتابه للفقراء والمساكين[٤٠].

وإذا كان الله قد حكم أن يكون الفيء لرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فخالف على ذلك الفاجرون ورفضوا ما أنزل على خاتم النبيين فجعلوه دولة بين الأغنياء منهم، فهل إذا نفذوا ما حكم الله به لغيرهم أيسمى ما اغتصبوا رزقاً من الله لهم مع أنهم على مخالفتهم لحكم الله مسؤولون وعلى ذلك معذبون؟

وهل الذين أكلوا اليتامى ظلماً وقد نهاهم الله عن ذلك إذ أخبر أنهم يأكلون في بطونهم ناراً وحكم بأنهم سيصلون سعيراً، أفيكون ذلك لهم رزقاً أم أن الله قد نهاهم عن أكل ما رزقهم؟

ثم إن غصب غاصب مالاً بعد أن تعدى على صاحبه وسرقه، أفلا تحكمون برده؟ فإن كان ما غصبه ـ كما تزعمون ـ رزقاً من الله فلا يجب عليه رده بل هو أحق به بتمليك الله له، أما إن قلتم بوجوب رده إلى صاحبه فقد أقررتم أن ما غصبه ليس رزقاً من الله له ولا عطاء.

ثم إنكم بقولوكم إن الله يرزق الحرام كما يرزق الحلال قد نسبتم الظلم إلى الله لأنه يرزق عباده ويطعمهم ثم يكتبه عليهم حراماً ويوجب عليهم عقاباً.

فإن سألتم: هل يقدر أحد أن لا يأكل غير ما رزقه الله؟ قيل لكم: إن مسألتكم هذه تخرج على معنيين وتنصرف إلى وجهين: إن أردتم أن كل شيء مما أنبته الله وأخرجه رزقاً للعباد فكذلك هو، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنا مِنَ السماء ماءً مُباركاً فأنْبَتْنا به جنَّاتٍ وحَبَّ الحَصِيدِ والنَّخْلَ باسِقاتٍ لها طَلْعٌ نضِيدٌ رِزقاً للعِبادِ﴾ (قٓ: ٩و ١٠، ١١) فكل ما أخرج قد سماه لأهله رزقاً، فهو رزق لمن أجاز الله له أكله وأحل له أخذه، قال تعالى: ﴿كُلُوا واشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ الله. .﴾ (البقرة: ٦٠)، وقال: ﴿يا أيها الَّذينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ﴾ (البقرة: ١٧٢) وقال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رزقَكُمُ اللهُ حَلالاً طَيِّباً﴾ (النحل: ١١٤)، فالله قد رزق العبد ما أحله له وأمره بأخذه، أما ما نهاه عن أكله فليس ذلك مما رزقه، وكيف يجوز على ذي الجلال والإكرام أن يجعل لعباده رزقاً به يعيشون وفيه يتقلبون ثم ينهاهم عن أخذ ما أعطاهم وإليه ساقهم[٤١].

(٤٠) المرجع السابق ص ١٧٠.

(٤١) المرجع السابق. ص ١٦٩ ـ ١٧٥.

وقول المجبرة في الآجال كلمة حق يراد بها باطل، حقيقة إن الآجال موقوتة ولكن ماذا عن القتل، إن قيل إنه يموت بأجله فقد انتفت إرادة القاتل وارتفعت المسؤولية عنه ولنجا من القصاص في الدنيا والعذاب في الآخرة.

ولو كان القتيل يموت بأجله لما نهاهم الله عن قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق، ولما أمر بالقصاص من القاتل بقتله، ولكنه سبحانه قد سمى ما كان منه ممن أماته حقاً وما كان من العبد قتلاً بغير حق ظلماً، وجعل لولي القتيل سلطاناً وأخبر أن القتيل قد مات ظلوماً أي أن له قاتلاً ظلوماً، فإن كان قد قتل بأجله فأي ظلم فيمن قد استوفى وانتهى عمره وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه[٤٢].

وما قولكم فيمن حكى الله سبحانه عنهم: ﴿ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (البقرة: ٦١)، أيكون ذلك من رب العالمين وهو يسمي قتلهم لمن قتلوا عصياناً وعدواناً؟

إنكم تزعمون أنه لن تخرج نفس من أحد حتى يأتي أجله ويستوفي عمله[٤٣] وذلك من الله، فمن جاء بالقاتل إلى القتيل، الله جاء به وقضى عليه؟ فلم جعله حراماً وسماه عصياناً وعدواناً وجعل لولي القتيل سلطاناً؟ أليس إبليس هو الذي أغوى القاتل وزين القتل لديه؟

الخلاف بين الهادي ومخالفيه حول السؤال: هل كان القتيل يعيش لو لم يقتل؟ والواقع أن ليس المجبرة وحدهم الذين يعتبرون القتيل قد استوفى أجله فضلاً عن أنهم لا ينكرون مسؤولية القاتل واستحقاقه القصاص، فقد وافقهم الأشاعرة في أنه لا مجال لافتراض أو تقدير حياة له لو أنه لم يقتل، بل إن بعض المعتزلة والزيدية قد وقفوا بين القولين فأجازوا ذلك ولكنهم لم يقطعوا به.

غير أن هناك رأياً آخر أنه كان يعيش، إذ الأجل في القتل أجلان: أحدهما «خرم» وهو الذي قتل فيه المقتول ويسمى خرماً لأن القاتل خرم عمره أي قطعه والثاني أجل «مسمى» وهو القدر المفروض بعد القتل، أي الذي لو سلم المقتول من القتل لعاش قطعاً حتى يبلغ أجله المسمى، وذلك رأي قدامى أهل البيت والبغدادية من المعتزلة. واستند الهادي في تأكيده هذا الرأي إلى ما يأتي من حجج:

---

(٤٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٦٢.

(٤٣) الحديث: لن تموت نفس حتى تستوفي أجلها ومالها والذي عليها.

حديث الرسول: الدعاء يرد القضاء والبرد يزيد في العمر، وقال الإمام علي عن صلة الرحم أنها ثروة في المال ومنسأة في الأجل مما يدل على أن الأجل يمكن أن يزيد وينقص.

قصة قتل الخضر الغلام: أنه لو لم يقتل لعاش قطعاً حتى يرهق أبويه طغياناً وكفراً كما أخبر عنه الله عز وجل.

يفسر الهادي قول الله: ﴿ولكُمْ في القصاصِ حَياةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) بقوله: إن الحياة التي في القصاص هي ما يداخل الظالمين والمجرمين من خوف من القصاص في قتلهم المظلومين، أنهم إذا علموا أنهم بمن يقتلون يقتلون فإنهم سيرتدعون وبذلك تطول حياة المظلومين.

أنه إذا كان المقتول يموت بأجله وليس له إلا أجل واحد للزم أن يكون محسناً من ذبح شاه غيره عدواناً لأنه لو لم يذبحها لماتت حتماً في رأي المجبرة، ومن ثم فلا يلزم على من سرقها وذبحها عوض.

تعقيب:

هذه مشكلة القضاء والقدر عالجها الإمام الهادي من منظور سياسي عملي، فهو وإن وافق المعتزلة في القول بحرية الإرادة فإنهم وقفوا عند الجانب الجدلي النظري، إن القول بحرية الإرادة عندهم لازم عن أصل العدل، ولكنه عند الهادي ومعظم الزيدية مسألة سياسية بقدر ما هي عقائدية، إن القول بالجبر حجة الظالمين والفاسقين وإن موافقتهم على ذلك تمكين لهم في ظلمهم وفسقهم، وإن القول بحرية الإرادة مبدأ الدعاة والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر والمناهضين لحكام الجور.

أهم شخصية في المذهب الزيدي لا يفوقه إلا المؤسس الإمام زيد، أحاط الهادي إحاطة كاملة بعلوم الدين وأخصها الكلام والفقه إلى جانب مثابرة على الجهاد دون كلل فكان نموذجاً كاملاً للإمام الزيدي، لا غرو أن يطبع المذهب الزيدي في اليمن بطابعه وبخاصة في الفقه فتعرف الزيدية هناك باسم «الهادوية»، وإذا كان قد جمع بين العلم والجهاد فقد جمع كذلك بين صفتين تبدوان متعارضتين وهما رجل الدولة ثم الزاهد، وما ذاك إلا لاجتماع النظر والعمل فيه إلى حد التطابق، يؤمن ثم يفعل ما به يؤمن، فلا يعرف ازدواج النظر والعمل إلى قلبه سبيلاً، والله إنها لسيرة محمد أو النار.

عرف التشيع أئمة اقتصروا على العلم دون الجهاد، كما عرف أئمة غلبوا الجهاد

على العلم، وعرف التشيع وغير التشيع رجال دولة يظنون أن حجاباً يفصل بينهم وبين الرعية لازم من أجل دعوى غرس المهابة لهم في قلوب الناس، ولكننا بصدد إمام يطعم بيده ويؤاكل المساكين معه، أما أن يتحد العلم مع الجهاد على نحو فائق وأن يكون الورع والزهد ومؤاساة المحتاجين من خصال رجل الدولة فذاك ما لا يكون على مر العصور والدهور إلا في الواحد بعد الواحد ومنهم الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين.

إنه في علم الكلام من كبار شخصياته ـ لولا كثرة التكرار في كتبه ـ ويجمع أسلوبه بين القوة التي لا تعرف الضعف والصراحة التي لا تسمح بالتردد، وهو في الفقه من أكبر فقهاء المذهب الزيدي، وسيبقى الفقه الهادوي ـ بالرغم من قيام فقهاء نابغين من بعده كأحمد بن المرتضى ـ مرجع الزيدية في الفقه.

على أن الإمام الهادي بصدد الإمامة تجاوز الخطوط الرئيسية للزيدية مقترباً من الاثني عشرية، فهو ينتقد تولي أبي بكر الخلافة ولا يعتذر له اعتذار الإمام زيد، ويخطئه في مسألة فدك بدعوى أنها كانت في ملك فاطمة قبل وفاة النبي الذي كان قد وهبها إياها، ويعتبر أبا بكر قد رد الجميل إلى عمر حين عهد إليه بالخلافة من بعده، ويعد علياً وصي النبي، ولا تثبت الإمامة بإجماع الأمة ولا بعقد برية ولا برواية مروية (ا) ولكنها تثبت لصاحبها بتثبيت الله لها فيه وبعقدها في رقاب من أوجبها عليهم من جميع خلقه، نفس قول الإمامية في النص والوصية (كتاب تثبيت الإمامة) ثم إشارة إلى ضلال الأمة إذ أخذت العلم عن غير الأئمة الذين أمروا بطاعتهم والإقتداء بهم، لقد قتلت الأمة الأدلاء الباصرين من الأئمة المهديين فبقت في حيرة عمياء إلى أن هلكت أجمعين.

هل أراد بذلك أن يجمع الناس حوله ويعد ولايتهم له واجباً أم أراد أن يصف الخارجين عليه المتمردين على ولايته لا ظالمين فحسب بل إنهم كافرون إذ عارضوا تثبيت الله للإمامة في صاحبها (*).

على أن أغلب الظن أن هذه الآراء الجانحة إلى الإمامية لم يرددها الزيود بعده، وإنما بقيت الأصول التي أرساها الإمام زيد بصدد قبول آراء المذاهب الأخرى فقهية وأصولية فضلاً عن موالاة الشيخين واعتبار خلافتهما شرعية.

(*) تعليق الشيخ الضحياني: أراد التفات الناس حول آل البيت وفقاً لحديث الرسول (أهل بيتي كسفينة نوح).

نصوص من مؤلفات
الهادي يحيى بن الحسين

النص الأول: في معنى «سبحان ربك رب العزة»:

العزة التي أعز بها عباده المؤمنين وأولياءه المتقين، فأول إعزازه محبته لهم ورضاه عنهم وغفرانه ذنوبهم وتأييدهم لهم وتوفيقهم، فإذا فعل ذلك فقد أعزهم وأيدهم وأعطاهم من العزة ما لم يعط غيرهم مع ما جعل وأعطى أهل المعرفة به والدين والإخلاص والعلم واليقين من أهل بيت الرسول من الكرامة والولاية والإستخلاف في الأرض والإمامة، فحكم بالأمر والنهي والطاعة لمن كان كذلك منهم حكماً، وعزم لهم دون غيرهم عزماً، فجعلهم خلفاء الأرض القائمين بقسط رب العالمين والأمناء على عباده المؤمنين.

من كتاب «المسترشد»

النص الثاني: في الخشية والورع والعلم والزهد:

* أصل الخشية لله العلم، وفرع الخشية لله الورع، وفرع الورع الدين، ونظام الدين محاسبة المرء نفسه، وآفة الورع حمد المرء لنفسه، وأصل التدبير هو التمييز، وأصل التمييز هو الفكر، ومن لم يجد تمييزاً لم يستحكم له تدبير، والعقل كمال الإنسان، والتجربة لقاح العقل، ومن لم ينتفع بتجربته لم ينتفع بما ركب فيه عقله، وشكر المنة زيادة في النعمة، والنعمة لا تتم لمن رزقها إلا بشكر مولاها، ومن أغفل شكر الإحسان فقد استدعى لنفسه الحرمان، ومن أراد أن لا تفارقه نعم الله فلا يفارق شكر الله، ومن أراد أن ينظر ما له عند الله فلينظر ما لله عنده، ثم ليعلم أن له عند الله مثل ما لله عنده.

* من فكر عواقب فعله نجا من موبقات عمله.

● صاحب الدين مرهوب، وصاحب النبي محبوب، وصاحب العلم مرغوب فيه، وذو النصفة مثنى عليه، ومن كفى الناس مؤونته كفاه الله مؤونة غيره، ومن خضع وتذلل لله فقد لبس ثوب الإيمان، ومن لبس ثوب الإيمان فقد تتوج بتاج العزة من الرحمن، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ولله العِزَّةُ ولرسولِه وللمُؤمِنينَ﴾.

العلم مصباح في صدور العلماء زينته الورع وذبالته الرهبة في الدنيا، ولا يصلح الورع إلا لمن صلح له الزهد في الدنيا، والورع والمكالبة على الدنيا لا يجتمعان أبداً كما لا يجتمع في آن واحد النار والماء، ومن اشتدت رغبته في الدنيا طلب لنفسه التأويلات الكاذبات، ومن طلب لنفسه التأويلات الكاذبات تردى إلى المهلكات وكان عند الله من أهل الهلكات، وصاحب الدنيا الراغب فيها لا يستريح قلبه من الغم أبداً ولا يخلو فكره من الهم أصلاً ولو أعطي منها كل العطاء[٤٤]. . . .

من كتاب «الخشية»

النص الثالث: في النبوة والإمامة:

إنما تثبيت النبوة والإمامة باستحقاق وعلامات، أما الإستحقاق فهو فضلهم على أهل دينهم بالعلم والدين والورع والإجتهاد في أمر الله، يوجد عند الأوصياء ما لا يوجد عند غيرهم، من ذلك كان يوجد عند وصي موسى وعند وصي عيسى ما لا يوجد عند غيرهم، ومن ذلك ما وجد عند وصي محمد ﷺ علي بن أبي طالب، وما كان عنده من علم كتاب الجفر، وما كان عنده من علم ما يكون إلى يوم القيامة مما أطلع الله عليه نبيه، وأطلع نبيه وصيه ما لم يعلمه من رسول الله أحد غيره، ولم يقع عليه سواه هذا هو علم الأوصياء[٤٥] وكذلك الأئمة الهادون والمرشدون بما لهم من الله من خصال واستحقاق.

---

(٤٤) أضاف الإمام الهادي الزهد والتصوف إلى الجهاد والخروج، ونذر من جمع بينهم ولكنه مقتد في ذلك بإمامية علي وزيد، وعباراته في هذا النص تنم عن إخلاص وصفاء نفس.

(٤٥) كلام فيه رائحة التشيع الإمامي والواقع أن الهادي قد اقترب منهم في قوله بالنص والوصية وعلوم الأئمة، ولم يقل بذلك من سبقه من أئمة الزيدية كزيد والقاسم الرسي كما لم أجد من تبعه في ذلك من أئمة الهادوية في اليمن اللهم إلا أن تكون هذه الآراء مدرجة مضافة على النص.

وأما العلامات ففي ولادة الرسـول (لهم) والعلم والورع والـدعاء إلى الله وتجريد السـيوف وحفظ الحقوق وخوض الحتوف ومجاهدة الألوف ورفع الرايات ومباينة الظالمين إقامة الحدود على من استوجبها وأخـذ أموال الله من مـواضيعهـا وردهـا في سبيلهـا على الفـاسقين والمجاهـدة للكـافـرين المنافقين فهذا باب الإستحقاق للإمامة.

والـدليل تـوفيق الله وتسديـده لوليـه وتأييده إياه بـالحكمـة «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً».

والدليل ما يظهر من الإمام من حسن علمه ودقائق فهمه وحسن تعبيره وتمييزه...

من كتاب «النبوة والإمامة»

النص الرابع: في ما يلزم الإمام وما يلزم الرعية:

تعبد الله الخلق بمسموع ومعقـول، فالمسمـوع ما يسمـع بالآذان من المسمع المروى من نبي أو وصي، والمعقول ما أدرك بالنظر وتميز بالعقل.

وإذا كان الله قد فرض تعبده بالمسموع كانت حاجة السامع إلى تأدية المسمع لازمة إذ كانت حجة الإستماع على المستمع واجبة، وإذا كان ذلك كذلك احتاج الإمام المسمع للرعية إلى أن يكون من الكفاية والفهم والتأني لتعليم الرعية وتفهيم البرية لما يحتاجـون إليه، لأن ذلـك كله تأديـة من الله لما افترض على الخلق من المسموع، فإذا أكمل في هذا الأشياء فقد أكمل التـأدية عن الله لفـروضـه المسـمـوعـة، وإن حسن التـأدي من أكبـر أعـلام الإمامة، وأول الدلائل على الإمامة الحكمة التي يؤتيها الله أولياءه»، لأن من آتاه الله الحكمة فهو عند الله من أهل الولاية... ومن كان كـذلك من ولـد رسول الله فهو الإمام المفترض طاعته الذي لا يجوز لأحد خذلانـه ولا يسع رفضه ولا يؤمن بالله خاذله.

من كتاب «النبوة والإمامة»

النص الخامس: في قتال الظالمين:

قد يقال: لا ندفع الظلم عن أنفسنا ولا عن غيرنا إلا بالقول والكلام،

وإن انتهبت أموالنا وانتهكت حرماتنا لم نقاتل بالسلاح، وإن كان في ذلك دفع الظلم عنا وعن المسلم ولكنا نترك الظالمين والباغين يبلغون منتهى حاجاتهم منا ومن حرماتنا وأموالنا ثم يمضون سالمين.

وقال آخرون: نقاتل وندفع عن أنفسنا وحرماتنا وأموالنا بالسلاح وغيره، فإن قتلنا رجونا أن نكون شهداء، وإن قتلناهم رجونا أن نكون سعداء.

فلما شهدوا على أن نصرة المظلوم ودفع المظالم والرد على يد الظالم فريضة لازمة لمن قدر عليها علمنا أنه لا يخرجنا من هذه الفريضة إلا أداؤها والقيام بها بالسلاح وغيره، ذلك أنا أخذنا ما أجمعوا عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

من كتاب الجملة (أي جملة الدين)
وكذلك كتاب: المنزلة بين المنزلتين

النص السادس: في أسباب الإختلاف في الحلال والحرام:

من أين وقع في هذه الأمة الإختلاف في الحلال والحرام حتى صار كل يفتي برأيه؟ وإنما وقع الإختلاف لرفضها لأئمتها وقادتها الذين أمرت بالتعلم منهم، فلما أن تبرأت منهم واختارت غير ما اختار الله فرفضت علماءها وقتلت فقهاءها، وقالت أقاويل مختلفة تخبطاً في الدين وضلالاً عن الحق ودخولاً في طريق الفسق[٤٦] مثلهم كمثل قوم في مفازة وأخذوا معهم أدلاء بصراء حتى إذا توسطوها قتلوا الأدلاء فبقوا في حيرة عمياء لا يهتدون سبيلاً ولا يجدون مأوى، فما زالوا متحيرين خائبين مقبلين ومدبرين حتى هلكوا أجمعين، فكانوا سبب هلاك أنفسهم وسبيلها إلى تلفهم،

---

(٤٦) مرة أخرى آراء تقترب من الإمامية: ألا يؤخذ العلم إلا من الإمام أما سائر العلماء فأقوالهم مختلفة ويفتون بالرأي.
تعقيب المفتي: إن فقهاء العامة ومحدثيهم لم يرفعوا رأساً إلى علوم آل محمد ولم يرووا عنهم ثم يحتجون عن نصب العداوة لآل محمد فهؤلاء الذين قصدهم الهادي بقوله وليس ذلك ميلاً منه إلى الإمامية.

فذهبوا غير مقبولين ولا محمودين بل مذمومين عند الله معذبين، كذلك مثل هذه الأمة.

من كتاب «القياس»

النص السادس: في الحكم على فاعلي الكبيرة:

فوجدناهم (أي الفرق الإسلامية) قد أجمعوا على شهادة واحدة: أنهم فساق فجار معتدون، فأخذنا بما أجمعوا عليه من ذلك وتركنا ما اختلفوا فيه مما كذب فيه بعضهم بعضاً، فسميناهم فساقاً فجاراً وبرأناهم من الكفر والشرك والنفاق إذ كانوا فيه مختلفين، ولم نوجب لهم اسم الإيمان إذ كانوا عليه عند إصابتهم الكبائر غير مجتمعين، ولم يكن شيء من اختلافهم حجة من حجج رب العالمين.

من كتاب «المنزلة بين المنزلتين»

النص السابع: في الجهاد والهجرة:

... اعلم هداك الله أن النفير والهجرة في سبيل الله واجب على كل من عرفه ممن عدم أربعة أشياء أو كان سالماً منها وهي العرج والعمى والمرض والفقر، فمن لم يكن من هذه الأربعة أشياء فالهجرة عليه والنفير واجبان، والجهاد والقيام لازمان لا ينفك عن فرضهما ولا يريحه عن واجب أمرهما إلا القيام بهما أو الكفر عن افتراضهما قال تعالى: ﴿انْفروا خِفافاً وثِقالاً..﴾

من رسائل أبي القاسم الرازي

النص الثامن: في معنى العرش والكرسي:

ليس بينهما في المعنى فرق، وكما أن معنى الوجه في الله هو الله كذلك العرش في الله هو الله والكرسي في الله هو الله، فمعنى قوله: ﴿أيْنما تُوَلُّوا فثَم وَجْهُ الله﴾ كمعنى قوله ﴿وَسِعَ كُرْسيّه السَّمواتِ والأرْض﴾ ومعنى قوله عند ذكر الوجه ﴿إنَّ الله وَاسِعٌ عليمٌ﴾ كمعنى قوله عند ذكر الكرسي ﴿ولا يَؤُدُهُ حِفْظُهما وهُو العليُّ العظِيمُ﴾.

وكما يستدل بالوجه على بهائه وعظمته يستدل بالكرسي على ملكه،

وما يستدل به على ملكه يستدل به عليه لأن الملك نفسه[٤٧]، وليس شيء مما خلق يزيد في ملكه، كذلك العرش يستدل به عليه.

إنها أمثال قدمها الله يحكي عن حسنه وبهائه، وليس ذلك الحسن والبهاء الذي هو الله عز وجل يدلان على شيء من صفات حسن الخلق وبهائهم وإلا اتصف الله عز وجل بشيء من صفات البشر، بل نقول إن معنى ذلك كله أن يعود كل شيء إلى أصله الا وهو الله، ولا نقول إن ثم عرشاً مخلوقاً ولا كرسياً ولا وجهاً مخلوقاً... وإنما العرش اسم يدل على ارتفاعه علوه فوق خلقه من أهل سماواته وأرضه. والكرسي اسم يدل على الله هو اسم من أسماء ملك الله، وليس ثم سوى الله، ومعنى قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّموٰاتِ والأرض﴾ أي وسع السموات والأرض بعلوه واقهاره... ومعنى قوله ﴿ربُّ العرش العظيم﴾، كمعنى قوله رب العزة فهو العرش كما أنه هو العزة: وأما قوله: ﴿وكانَ عرْشُهُ على الماءِ﴾ أي إنه كان المحيط بالماء من قبل خلقه السموات والأرض، لم يتغير العرش المحيط بالماء عن حاله ولم يزل هو المحيط بجميع الأشياء بعرشه أي بملكه، وليس ثمة عرش ولا ملك غيره.

من كتاب «العرش والكرسي»

النص الثامن: في معنى قوله تعالى (ونفخ في الصور)

الصور الذي ذكره الرحمن جمعه «صورة» والصور هي صور المخلوقين أي أبدانهم، ونفخ الله فيها النفخة الأولى المقصود به إفناؤها لما أراد من هلاكها وفنائها وزوالها، فحل بها من الله ما أزالها ولحقها منه ما أبادها وواقعها منه ما أفناها، هذا معنى ما ذكره الله من النفخة الأولى، ومعنى النفخة الأخرى نفخة الله في الصور من الأبدان المتمزقة البالية لما

---

(٤٧) لا أوافق الهادي على أن مثل الكرسي والعرش كمثل الوجه لله، وجه الله هو الله ولكن عرش الله هو ملكه وليس هو الله، والله مالك الملك وليس هو الملك لأن مالك الشيء غير الشيء، ولأن القول بأن الله هو الملك يلزم عنه القول بوحدة الوجود وذلك ما لا يؤمن به الهادي.

تعقيب المفتي: معنى الكرسي العلم، هذا هو تفسير الهادي واللغة تدل على ذلك أما العرش فهو الملك.

أراد من بعثها ونشرها بعد موتها. . فكانت النفخة الأولى للهلاك والوفاة ثم كانت النفخة الثانية للنشور والحياة، ﴿ونفخ في الصُّور فصَعِق منْ في السَّمواتِ ومنْ في الأرض إلاَّ منْ شاء اللهُ ثمَّ نفخَ فيه أخرى فإذا همْ قِيامٌ ينْظُرُون﴾ (الزمر: ٦٨).

من مسائل أبي القاسم الرازي

الفصل الثالث

١ - دعاة الزيدية في طبرستان

طبرستان والديلم مناطق جبلية تقع على بحر قزوين، وقد جعلتها الجبال مناطق منعزلة إلى حد أن بقيت المجوسية فيها إلى أن فتحها الخليفة المنصور، ولكن أهمل شأنها لبعدها ووعورة أرضها، ولما انتقل المأمون إلى خراسان أعاد فتحها، ولكنها عادت فتمردت في عهد المعتصم سواء لاستقلال ولاتها أو لتنمر أهلها على ولاة العباسيين الذين كانوا أحداثاً سفهاء.

كان الحسن بن زيد[١] مع يحيى بن عمر حين خرج أبان خلافتي المتوكل والمستعين، ولما قتل يحيى فر مع بعض أصحابه إلى الديلم ثم إلى طبرستان حيث نشر دعوته فبايعه أهلها لسخطهم على ولاة العباسيين من جهة ، ولأنهم وجدوا في دعاة الزيدية نمطاً آخر من الرجال، حيث تضمنت كتب الحسن بن زيد إلى الناس: العمل بكتاب الله وسنة نبيه وما صح من أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب في أصول الدين وفروعه[٢] ودخل الحسن بن زيد ـ وقد لقب بالداعي الكبير ـ مدينة آمل عاصمة طبرستان عام ٢٥٠ هـ حيث بايعه أهلها بالإجماع، ثم غزا بعد ذلك الري ثم جرجان إلى أن توفي عام ٢٧٠ هـ.

ومع أن الحسن بن زيد كان فقيهاً عالماً من الكتب: الجامع في الفقه والحجة في الإمامة فإنه يعد في نظر الزيدية داعياً وليس إماماً.

---

(١) هو الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، لقب بالداعي الكبير.

(٢) ومما ورد في كتابه بالإضافة إلى ذلك من أصول الزيدية: والنهي أشد النهي عن القول بالجبر والتشبيه ومتابعة الموحدين القائلين بالعدل والتوحيد والجهر بالبسملة في الصلاة والحاق وحي على خير العمل، في الأذان والإقامة، وخمس تكبيرات في صلاة الجنازة وترك المسح على الخفين.

تولى، محمد بن زيد أمر الدعوة الزيدية بعد الحسن، ولقب بالداعي الصغير، وكانت الحرب بينه وبين العباسيين سجالاً تلاحقه جيوش العباسيين في الديلم والطالقان تارة ويحتل هو نيسابور تارة أخرى حتى انتهى أمره بالقتل وقطع رأسه عام ٢٨٧[٣] بعد أن حكم طبرستان سبعة عشر عاماً، وقد خضعت بعدها للسامانيين إلى أن استعادها الناصر الأطروش.

(٣) ذكر صاحب كتاب التحف شرح الزلف عام ٢٧٦ هـ بينما ذكر عبد الواسع بحيى الواسعي في كتابه تاريخ اليمن أنه توفي عام ٢٧٩، وقد صحب المتكلم المعتزلي أبا القاسم البلخي (ت ٣١٧ هـ)، ويقال إن أحد الشعراء امتدحه بالقول: (الله فرد وابن زيد فرد) فسجد محمد بن زيد لله ثم قال للشاعر: هلا قلت: الله فرد وابن زيد عبد.

الحسن الأطروش الناصر للحق ودولة الزيدية «الناصرية»
في الديلم
(٢٣٠ ـ ٣٠٤ هـ)

«دخلت بلاد الديلم وأهلها مشركون.. دعوتهم إلى الإسلام فدخلوا فيه أفواجاً.. وعرفوا التوحيد والعدل يدعون إليهما محتسبين ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

(الناصر الأطروش)

هو أبو محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين، ولد عام ٢٣٠ هـ، وقام بدعوته عام ٢٨٤ هـ، لقب بالناصر لدين الله وعرف بالناصر الكبير أو الناصر للحق إذ تسمى بهذا الإسم أكثر من إمام من الزيدية، وسمي الأطروش لطرش أصابه حين ضربه بالسياط عامل الدولة العباسية بنيسابور وجرجان فوقع السوط في أذنه فأصابه طرش.

روى عن أخيه المحدث حسين بن علي، كما أخذ العلم عن شيخ البصرة محمد بن منصور، وعلى فقيه الكوفة الحسن بن يحيى، وعلى أحمد بن يحيى ومحمد بن علي بن خلف وبشر بن هارون، واستمع إلى القوسي وإلى علي بن إسماعيل الفقيه ومحمد بن عثمان النقاش، كما صاحب المتكلم المعتزلي المعروف أبا القاسم البلخي.

كان جامعاً لعلوم القرآن والكلام والفقه والحديث والأدب والأخبار واللغة والشعر، سئل عنه الهادي يحيى بن الحسين فقال: الناصر عالم آل محمد ووصفه بأنه بحر زاخر، وكان أبو عبد الله الوليدي يلزم مجلسه ويحفظ عنه جميع ما سمعه من فنون العلم ثم جمعه في كتاب سماه: ألفاظ الناصر، وكان له مجلس للنظر ومجلس آخر لإملاء الحديث[1].

---

(١) صارم الدين إبراهيم بن القاسم بن محمد: نسمات الأسحار في طبقات رواة الأخبار مخطوط ص ٣٣٥.

من مؤلفاته كتاب البساط وكتاب المغني وكتاب السفر، وله كتاب في التفسير احتج فيه بألف بيت من الشعر، وكتاب الحجج الواضحة بالدلائل الراجحة (في الإمامة على طريقة الزيدية) وكتاب الأمالي في الأخبار ضمنه فضائل العترة وقد جمع من الفقه كتب: الحاصر لفقه الناصر، والناظم جمعه السيد أبو طالب، والموجز جمعه أبو القاسم البستي، والإبانة في فقه الناصر جمعه أبو عبد الله بن موسى، وإليه تنسب الناصرية من الزيدية.

كان مع الداعي محمد بن زيد إلى أن قتل فسافر إلى الديلم وأقام بدار محمد بن الحسن بن محمد بن جعفر الحسيني، واتصل بجسنان ملك الديلم وكانت بينهما مودة ثم خرج إلى سهل الديلم ودعا إلى نفسه: وعرض الإسلام على من بقي منهم على الكفر، ثم خرج إلى جيلان ومنها إلى الوادي فأسلم على يديه خلق كثير دانوا جميعاً بمذهب الزيدية، وكان أكثر تلك النواحي لا يعرف فيها اسم الله إذ كانوا على الشرك والمجوسية، ولما دخل آمل خطب فقال:

أيها الناس إني دخلت بلاد الديلم وهم مشركون يعبدون الشجر والحجر ولا يعرفون خالقاً ولا يدينون بدين، فلم أزل أدعوهم إلى الإسلام وأتلطف في العطف بهم حتى دخلوا فيه إرسالاً وأقبلوا عليه إقبالاً، وظهر لهم الحق فعرفوا التوحيد والعدل، فهدى الله بي منهم زهاء مائتي ألف رجل وامرأة فهم الآن يتكلمون في التوحيد والعدل مستبصرين ويناظرون عليهما مجتهدين ويدعون إليهما محتسبين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون حدود الصلوات المكتوبات والفرائض المفروضات وفيهم من لو وجد ألف دينار ملقى في الطريق لم يأخذها لنفسه.. ولقد ناصبوا آباءهم وأبناءهم وأكابرهم الحرب في هداي واتباع أمري في نصرة الحق وأهله لا يولي أحد منهم من عدوه ولا يعرف غير الإقدام، فلو لقيت منهم ألف جريح لم يرَ مجروح في قفاه وظهره، وإنما جروحهم في وجوههم وأقدامهم، يرون الفرار من الزحف إذ كانوا معي كفراً والقتل شهادة.

وليس عليكم معشر الرعية دوني حجاب ولا على بابي بواب، ليس فيّ أخلاق الزبانية ولا أتخذ من الظلمة أعواناً، كبيركم أخي وشابكم ولدي، لا آنس إلا بأهل العلم ولا أستريح إلا إلى أهل الفضل منكم، فاسألوني عن أمر دينكم وما يعنيكم من العلم وتفسير القرآن فإنا نحن تراجمته وأولى الخلق به، وهو الذي قرن بنا وقرنا به، إذ قال أبي رسول الله

صلى الله عليه وآله: إني مخلف فيكم اثنين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي[٢].

والواقع أنه ما كان لأهل الديلم وطبرستان أن يستجيبوا للناصر وأن يدينوا بدين الإسلام إلا لأنهم وجدوا فيه خلقاً يباين تماماً ولاة العباسية. كان عالماً زاهداً إذ يقول: (ليس لي شبر أرض ولا يكون إن شاء الله)، قوياً في الحق مستمسكاً بقول الرسول: (لو أن عبداً قام ليله وصام نهاره وأنفق ماله في سبيل الله.. وعبد الله بين الركن والمقام ثم يكون آخر ذلك أن يدع بين الركن والمقام مظلوماً لما صعد إلى الله من عمله وزن ذرة حتى يظهر المحبة لأولياء الله والعداوة لأعداء الله).

آراؤه الكلامية:

١ - في التوحيد:

أول العبادة المعرفة بالله، وأصل المعرفة بخالقك توحيده وتسبيحه وتعبيده عن أن يكون له شبه أو ضد أو ند، وتمام توحيده نفي الصفات والتشبيه لخلقه عنه بشهادة كل ذي عقل سليم أن لكل مصنوع صانعاً، وكل مؤلف لا يشبه مؤلفه، لا يعرف الله من وصف ذاته بغير ما وصف به نفسه، ولا إياه عبد من شبهه بأفعاله، ولا حقيقته أصاب من مثله بأجعاله، ولا حمده من أشار إليه، بصفاته وآياته يستدل عليه، من جعل له نهاية فقد شبهه، ومن قال كيف فقد مثله، ومن قال لم فقد أعله، ومن قال متى فقد وقته، ومن قال فيم فقد ضمنه، ومن قال حتام (حتى متى) فقد جعل له غاية، ومن جعل له غاية فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله.

متجل لخلقه لا باستهلاك رؤية، ظاهر لا بمشاهدة، مباين لا بمزايلة قريب لا بمداناة، لطيف لا بتجسيم، موجود لا بعد عدم، فاعل لا بدواع للفعل، مقدر لا بتحويل حركة، مريد لا باضطراب، مدبر لا بضير فكر سميع بصير لا بأداة، لم تكن له صاحبة ولا ولد، ولا كان له كفواً أحد كما وصف نفسه جل جلاله ﴿بَدِيعُ السَّمواتِ والأرضِ أنّى يكُونُ لهُ ولدٌ ولمْ تكُنْ لهُ صاحِبةٌ وخلَقَ كلَّ شيءٍ وهُو بكُلِّ شيءٍ عَلِيمٌ ذلِكُمُ اللهُ ربُّكُمْ لا إله إلاّ هُو خالِقُ كل شيءٍ فاعْبُدُوهُ وهُو على كُلِّ شيءٍ وكِيلٌ لا تُدْركُهُ الأبْصارُ وهُو يدْرِكُ الأبْصارَ وهُو اللّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠١ - ١٠٣).

---

(٢) حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية جـ ٢ ص ٢٨ - ٣٢.

باختراعه الجواهر علم أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء علم أن لا ضد له، وبمقارنته بين المقترنات علم أنه لا قرين له، وفي ذلك يقول تقدس ذكره: ﴿وَمِنْ كُلِّ شيءٍ خَلَقْنا زَوْجينِ لعلكُمْ تذكَّرونَ﴾ (الذاريات: ٤٩)، وليس له شريك فيما فعل، يمتاز فعله من فعله ﴿مَا اتَّخَذَ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِن إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾.

٢ ـ في حقيقة الإيمان:

إن أعظم الإيمان قدراً ومنزلة عند الله، وأجمعه للخيرات هو أن يؤمن الإنسان نفسه من سخط الله ووعيده، وأن يفعل ما يوجب له مرضاته، ذلك هو الإيمان الذي هو الإقرار والتصديق المحمود باللسان والقلب ثم الإتيان بجميع ما فرض الله عليه منه والإزدجار عن جميع ما زجر الله عنه، فيكون حينئذ مستوجباً أن يقال عنه إنه مؤمن حقاً.

أما التصديق بالقلب والإقرار باللسان دون الإتيان بأعمال الجوارح والأركان فلا يسمى إيماناً، ولا يعد صاحبه مؤمناً ولا مؤمناً من سخط الله ووعيده قال تعالى: ﴿وَمِن النَّاسِ منْ يَقُولُ آمنا بالله واليَوْمِ الآخرِ وما هُمْ بمُؤْمِنينَ﴾ (البقرة: ١٢٥).

والتقوى والإحسان والإسلام والصلاح من أوصاف الإيمان التي بها يؤمن العبد نفسه من سخط الله ومن أليم عقابه.

٣ ـ في أن فاعل الكبيرة كافر كفر نعمة:

كل من عصى الله متعمداً وأصر على معصيته أي معصية من الكبائر التي أوعد الله عليها سخطه وعقابه فقد كفر بنعمة الله وجحدها.

إن الكفر لغة معناه الستر، فيقال: الغمام كفر النجوم أو السحاب كفر الشمس أي حجبها وسترها، الكفر هو من حجب نعمة الله عليه وجحدها، والكفر ضد الشكر، قال تعالى: ﴿لئنْ شكرْتُمْ لأزيدنَّكُمْ ولئنْ كفرْتُمْ إن عذابي لشدِيد﴾ (إبراهيم: ٧) فدل سبحانه بهذه الآية أن الكفر ضد الشكر، وأن الممتنع عن شكره الجاحد بنعمه كافر.

وما كان كفر الشيطان الرجيم إنكاراً منه لربه ولا عدل به سواه، وإنما كان كفره عن طريق ترك طاعته حين أمره بالسجود، فعلم أن كل عاص لربه كافر، فلا يغتر الإنسان ويظن أن جحده لنعم ربه ليس شيئاً يخرجه من الإيمان إلى الكفر.

والفسق والظلم والإجرام والنفاق وغير ذلك من أسماء المعاصي إنما هي من

أوصاف الكفر ومعانيه، قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ فعلَيْه كُفْره ومَنْ عمِل صالحاً فلأنْفسهمْ يَمْهَدُون﴾ (الروم: ٤٤).

عن الإمام زيد عن آبائه أن رجلاً قال لعلي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين، أرأيت قومنا (يعني معاوية وأتباعه) أمشركون هم؟ قال: لا والله ما هم مشركون، ولو كانوا مشركين ما حل لنا مناكحتهم ولا أكل ذبائحهم ولا موارثتهم ولا المقام بين أظهرهم ولا جرت الحدود عليهم، ولكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم والأعمال وهذا غير كفر الشرك.

وعن ابن عباس في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بما أنزل الله فأولئك همْ الكافِرونَ﴾ (المائدة: ٤٤) قال: ترك ما نزل الله كفراً وإن لم يكفروا بالله وملائكته وكتبه ورسله.

على أن المعاصي ليست كلها سواء ، بل منها ما يزيل الملة ومنها ما يوجب الحد، وما يوجب الحدود ليس مزيلاً عن الملة لأن كفر الشرك يوجب سفك الدم والسبي وغنيمة المال، بينما إقامة الحد لا توجب ذلك.

٤ - في الرد على المجبرة:

أ - في معاني الهدى والضلال:

الهداية من الله على وجهين، ما كانت هداية من الله لجميع خلقه، قال تعالى: ﴿وأمَّا ثمُود فهدَيْناهُم﴾ ثم هداية أخرى من الله جزاء منه للمطيعين والمؤمنين وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِن باللهِ يهْدِ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١) وفي قوله: ﴿والَّذينَ اهْتَدوا زادهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧).

يبتدىء الله عباده بالهداية ولا يبتدئهم بالإضلال، فإذا هم اختاروا الضلالة وارتكبوا المعاصي بعد دلالته إياهم على ما بدأهم كان الضلال منهم، وإضلاله لعباده حكمه عليهم إذا عصوه وخرجوا عن أمره بالضلال.

ب - في معنى «جعل»:

﴿ومَن يرد أن يُضِلهُ يجْعل صدْرَهُ ضَيِّقاً حرِجاً كأنَّما يصَّعَّدُ في السَّماءِ﴾ وقوله: ﴿كذَلِكَ يجْعلُ اللهُ الرِّجْسَ على الَّذينَ لا يُؤْمنُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٥)، الجعل في كتابه على وجهين ومعنيين: جعل بمعنى خلق في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جعَلْناه نُطْفَةً في قرارٍ

مكِينٍ﴾ (المؤمنين: ١٣) وفي قوله: ﴿وجَعلَ لكُمُ السَّمْعَ والأبصارَ والأفئِدَةَ﴾ (السجدة: ٩).

و ﴿جَعَلَ﴾ بمعنى (حكم) في قوله تعالى: ﴿أفَنجْعلُ المُسْلِمينَ كالمُجْرمِينَ﴾ أي انحكم على هؤلاء أن يكونوا مثل هؤلاء؟ وجعل بمعنى حكم في قوله أيضاً: ﴿وكذلك جعَلْنا لكُلِّ نبيٍّ عدُواً شياطين الإنس والجِنِّ. .﴾ (الأنعام: ١١٢) تماماً كما في قولنا جعلت فلاناً وكيلي.

جـ - ﴿. . . . وَنَذَرُهُمْ في طُغْيانِهِمْ يعْمهُون﴾:

فعلل ذلك عقوبة لهم، حرمهم من ألطافه وتوفيقه وتركهم في ضلالهم يعمهون، وقيل في معنى قوله تعالى: ﴿ونُقلِّبُ أفئدتهمْ وأبصارهمْ كما لمْ يُؤمنوا به أول مرةٍ﴾ (الأنعام: ١١٠) نقلب أفئدتهم وأبصارهم في النار.

د - ﴿ومَنْ يُرِدِ اللهُ فِتْنَتَهُ فلنْ تمْلكَ لهُ منَ اللهِ شيئاً﴾ (المائدة: ٤١):

الفتنة على وجوه: الكفر - المحنة والإختبار - الحرب والقتال على الضلال - غلبة الهوى للشيء - العذاب، والمعنى الأخير هو المقصود في قوله تعالى: ﴿ومنْ يُرد اللهُ فِتْنَتَهُ﴾، والله لا يعذب إلا من هو مصر على المعاصي، وفي قوله: ﴿أولئكَ الَّذينَ لمْ يردِ اللهُ أنْ يُطَهِّر قلُوبهُمْ﴾ لا يريد أن يحكم لقلوبهم بالطهارة والإيمان وهي كافرة ولا يشهد لها بالطهارة وهي نجسة.

هـ - «الختم» على وجوه:

ختم الكتاب أي جعل خاتمه عليه، والختم بمعنى التصديق على القول، والختم بمعنى الشهادة فيقال ختمت عليك أنك لا تفلح أي شهدت عليك، والختم بمعنى الآخر، فمحمد خاتم الأنبياء.

ولا يعرف في اللغة الختم بمعنى المنع من الشيء، بل معنى الختم في قوله تعالى ﴿خَتَمَ اللهُ على قُلُوبِهِمْ. . .﴾ أي شهد، أخبر الله أن في قلوبهم كفراً وكبراً وانهم في شك مريب، فكلما نزلت على الرسول سورة فيها أمر ونهي ووعد ووعيد وقصص كذبوا بها فازدادوا بذلك كفراً، فنسب ذلك سبحانه إلى نفسه في قوله تعالى: ﴿في قُلُوبِهِمْ مَرضٌ فزادَهُمُ اللهُ مرَضاً﴾ (البقرة: ١٠) أي إن السورة التي أنزلها ليؤمنوا لم تزدهم إلا كفراً ومرضاً كما تقول: (لقد وعظت فلاناً فما زاده الوعظ إلا بعداً عن الحق) وقال نوح: ﴿فلمْ يزِدْهُمْ دُعائي إلاَّ فراراً﴾ (نوح: ٦) فدعاء نوح لهم زادهم فراراً وكفراً وإنكاراً.

و ـ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة: ١٥):

ليس الإستهزاء منه سبحانه كاستهزاء البشر بعضهم من بعض، وإنما من معاني «استهزأ» أمهل فالله ممهل لهم وغير معاجل بعقوبتهم، فحين يمهل شخص ما شخصاً آخر أساء إليه وهو قادر عليه فهو يستهزىء به.

ز ـ قالت المجبرة: تاب آدم لأنه تلقى كلمات من ربه ولم يتب إبليس لأنه لم يتلق الكلمات!:

لا ننكر أن الله أكرم أنبياءه بالفضل والرحمة، ولقد قال آدم: ﴿ربَّنا ظَلَمْنا أنْفُسَنا وإن لم تَغْفِرْ لنا وتَرْحمنا لنكونَنَّ من الخاسرين﴾ بينما قال إبليس: ﴿لأقْعدنَّ لهُمْ صِراطك المُسْتَقِيم﴾.

ح ـ العلم الإلّهي:

زعمت المجبرة أن الكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن لو كان يقدر على الإيمان فقد زعم أنه يقدر على الخروج من علم الله.

ونقول: يقدر الكافر على الإيمان الذي أمره الله به، ولكنه لا يفعل أبداً غير ما علم الله أنه يفعله، وليس الإيمان الذي أمره الله به خروجاً من علم الله لتكون قدرته على الإيمان قدرة على الخروج من علم الله، ولو كان ذلك خروجاً من علم الله لما أمره الله بالإيمان، لقد أمر الله الكافر بالإيمان وأقدره عليه وإلا لما أمره، فهل إذا أمره بالإيمان يكون قد أمره بالخروج من علمه؟

ي ـ إذن الله:

﴿وَمَا هُمْ بِضارين بِهِ منْ أحدٍ إلاَّ بِإذْنِ اللهِ﴾ (البقرة: ١٠٢) هل أذن الله للسحرة في سحرهم؟

الإذن على ثلاثة وجوه: إذن بمعنى الأمر، وإذن بمعنى التخلية وإذن بمعنى العلم وهو المقصود في الآية كما في قوله تعالى: ﴿قالُوا آذنَّاكَ ما مِنا منْ شهِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٧) ومنها الأذان للصلاة أي الإعلام وكذلك في قوله: ﴿وأذِّنْ في النَّاسِ بالحَجِّ﴾.

ك ـ مشيئة الله ﴿وَمَا تَشَاءُون إلاَّ أن يَشَاءَ اللهُ﴾:

المشيئة على وجهين: مشيئة إرادة وحتم، ومشيئة أمر واختيار، فقوله تعالى:

﴿اعْمَلوا ما شئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠) فيها تخلية واختيار وفيها وعيد، وأما قوله تعالى: ﴿ومَا تشاءُونَ إلا أن يشاءَ اللهُ﴾ أي وما تكون لكم من مشيئة وإرادة إلا أن يشاء الله ولو كان الله يشاء الكفر لكان الكفر حقاً وصواباً.

ل ـ في القضاء والقدر:

القضاء على أربعة أوجه: قضاء بمعنى إعلام وإفهام، قال تعالى: ﴿وقَضَيْنا إليهِ ذلكَ الأمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) وقضى بمعنى خلق في قوله تعالى: ﴿فقضاهُنَّ سَبْعَ سمَواتٍ﴾ (فصلت: ١٢)، وقضاء هو أمر في قوله تعالى ﴿وقَضى ربُّكَ ألَّا تَعْبدُوا إلا إيَّاهُ وبالوالدَيْنِ إحْساناً﴾ (الإسراء: ٢٣)، وقضاء هو حكم الله في قوله: ﴿إنَّ ربَّكَ يقْضِي بيْنهمْ يوْمَ القِيامَةِ﴾ (يونس: ٩٣).

فلا بد من صرف القضاء على وجه يليق به سبحانه من العدل والإحسان فهو يقضي بالحق ولا يقضي بالباطل.

ولكن المجبرة يصرفون قضاء الله إلى معنى خلقه لأفعال العباد، ثم هم لا ينكرون إيمانهم بقضاء الله فيلزمهم إذن أن يكونوا راضين بعبادة الأصنام.

وتقول المجبرة إن الله قدر المعاصي، وردنا عليهم من كتابه الكريم: ﴿الَّذي خلَقَ فسوَّى والَّذي قدَّر فهَدى﴾ (الأعلى: ٢) ولم يخبر سبحانه أنه قدر فأضل، كذلك قال: ﴿نحْنُ قدَّرنا بيْنَكُمُ الموتَ﴾ (الواقعة: ٦٠) ولم يقل: (نحن قدرنا بينكم المعاصي) وقال: ﴿والقمَرَ قدَّرناهُ منازِلَ﴾ (يس: ٣٩) ولم يقل قدر الضلال.

م ـ في الاستطاعة والإرادة:

لم يكلف الله عباده الطاعة إلا وقد جعل لهم السبيل إلى ما كلفهم وأمرهم به ونهاهم عنه، إن من أمر عبده بما لم يجعل له إليه سبيلاً ثم عذبه على تركه ما لم يجعل السبيل إليه فقد ظلمه إذ منعه مما أمره بالقهر والإجبار، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، إنه يقول: ﴿وما اللهُ يُريدُ ظُلماً للعالمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨) وقال: ﴿إنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شيئاً﴾ (يونس: ٤٤) وقال: ﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْساً إلَّا وسْعها﴾ (البقرة: ٢٨٦).

والله أراد الإيمان من جميع العباد، فإن قالوا إنه أراد ذلك فلم يكن ما أراد، قلنا: إرادته إرادة بلوى واختيار لا إرادة إجبار واضطرار، ولو أراد منهم إرادة إجبار لكانوا كلهم مؤمنين ولم يكونوا عندئذ محمودين ولا مثابين.

إن إرادته إرادة اضطرار في قوله تعالى: ﴿كونوا قردةً خاسِئينَ﴾ (البقرة: ٦٥) فكانوا كما قال من ساعتهم، وإرادة بلوى واختبار في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ﴾ (النساء: ١٣٥) فكان منهم المطيع ومنهم العاصي ومنهم الداني ومنهم القاصي:

ولو كان الكفار بكفرهم فاعلين إرادة الله لكانوا بكفرهم مطيعين وبفعلهم محسنين ولثوابه مستوجبين.

وقد نسب إلى الإمام جعفر الصادق القول: (لا إجبار ولا تفويض)، وفهم معنى التفويض خطأ وإنما المقصود بالتفويض الإهمال أي لا إهمال كما أهملت البهائم وفوضت أعمالها إليها وإلى شهواتها لم يمتحنها الله ولم يأمرها ولم ينهاها[٣].

ن ـ في من أعطاهم الله الملك.

حكم الله لأنبيائه بالملك، وحكم ذلك لغير أنبيائه من الأئمة والملوك الذين أخذوا الملك من جهة الطاعة مثل طالوت وذي القرنين، فأما من تغلب بالكفر وبالمعاصي والغلبة والإستعلاء على الناس فلم يعطهم الملك الذي تغلبوا عليه[٤].

فالله يؤتي ملكه لأنبيائه وأئمته وأوليائه وينزع ملكه ممن يشاء من الملوك الجبارين بتسليط الأنبياء والعالمين عليهم مثل موسى مع فرعون وطالوت مع جالوت.

تعقيب:

لا تكاد تفترق هذه الأقوال في شيء عن أقوال الهادي، ولقد كان الناصر معاصراً له ونظيره في الفكر والعلم وفي الجهاد والخروج، ولا يكاد يفترقان أو يختلفان في شيء اللهم إلا في مسائل فرعية في الفقه، فكان فقه الهادي المعمول به في اليمن وفقه الناصر المعمول به في طبرستان، ولقد كانت بينهما مع بعد الشقة مدارسات، كانت الأسئلة ترد من أتباع الناصر في الديلم إلى الهادي في اليمن، أسئلة حول جميع مسائل الدين

---

(٣) الناصر الأطروش: البساط مخطوط من ص ٢٠ ـ ٧٢.

(٤) كما أن آراء أئمة الزيدية ـ ومنهم الهادي والناصر ـ وما فيها من تأكيد لحرية إرادة الإنسان رد فعل لتبني خصومهم من الأمويين والعباسيين مذهب الجبر، كذلك رأي الهادي والناصر في معنى «الملك» في قوله تعالى: ﴿.. تُؤتي المُلْكَ مَنْ تشاء وتَنْزِعُ المُلكَ مِمَّن تشاءُ﴾ رد فعل لزعم خصومهم من حكام الغصب والغلبة أن الله قد آتاهم الملك، فالله لا يؤتي الملك ورسالته وخلافته إلا للأنبياء والأئمة والصالحين كما ينزعها من الطغاة والجبارين، ليست هذه خلافة الله ولكنها على حد تعبير إخوان الصفا خلافة إبليس لأنها خلافة غصب وعدوان.

وبخاصة الكلام والفقه، وكانت أجوبة الهادي التي جمعها ابنه محمد المرتضى في خمسة أجزاء يدل على كثرتها ومن ثم على الصلة الوثيقة التي كانت تربط بين الإمامين، ولم تكن مذاكرة علمية فحسب بل كانت مشاركة في الجهاد، إذ يقال أن بعض الطبريين قد حارب مع الهادي في اليمن وبخاصة ضد القرامطة.

وتثير تلك الصلة الوثيقة قضية قيام إمامين في وقت واحد، وهي قضية سبق أن أيدها زيد ولكن عارضها بعده أئمة المذهب، ولا تفيد هذه المعارضة تناقضاً بين الرأيين لأن القائلين بقيام إمامين اشترطوا تباعد الطريق - واليمن والديلم متباعدان أقصى التباعد - والدافع إلى ذلك كما سبق القول: أن تعدد الثورات فتعجز الدولة القائمة عن القضاء عليها، وذلك ما كان فإن قيام الحركتين في زمنين متقاربين، بل في زمن واحد إذا أدخلنا في الإعتبار الدعاة قبل قيام الناصر، قد مكن لهما من الإنتصار والإستقرار.

والقائلون بجواز قيام إمامين في وقت واحد اشترطوا كذلك أن يتنازل أحدهما للآخر إذا اتسعت الرقعة التي يسيطر عليها كل منهما إلى أن تتقاربا، إذا أمكن إسقاط الدولة التي يجاهدان معاً ضدها، وغالباً أن يكون الحق لأسبقهما، ولما لم تتسع الرقعتان حتى تتقاربا ولما لم تسقط الدولة العباسية فالهادي والناصر إماما حق لم يعترض على أيهما أحد من القائلين بإمام واحد.

وبعد فإنه ينبغي التنويه بالفضل العظيم لهذا الإمام الجليل، افتتحت الديلم منذ عهد عمر، ولكن بقي أهلها على ديانة المجوس وأعيد افتتاحها في عهدي المنصور والمأمون، ومع اتخاذ المأمون مرو مقراً لحكمه ومع قرب مرو من الديلم وطبرستان، فقد بقي غالب أهلها على دينهم لأن ولاة العباسيين عليها كانوا أسوة سيئة لا يهمهم إلا الجباية، ولقد قالها عمر بن العزيز: لقد بعث الله محمداً داعياً لا جابياً، وذلك ما أدركه الإمام الناصر فدخل الناس في دين الله أفواجاً، بل أصبحوا كما يقول: يناظرون في العدل والتوحيد ويدعون إليهما محتسبين ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما أصبحوا يقاتلون معه ضد عدوه وعدوهم.

ولقد عرفت الديلم وطبرستان من بعد الناصر مفكرين إسلاميين وأدباء يكتبون بالعربية أسهموا بقسط وافر في الفكر الإسلامي وفي التراث العربي، سنذكر منهم الصاحب بن عباد.

فسلام على الناصر مع المجاهدين، فلقد كان حقاً «الناصر للحق».

٣ - بنو بويه في بغداد والصاحب بن عباد

١ - بنو بويه :

تجمعت عدة عوامل ساعدت على قيام تلك الدولة الزيدية التي كان لها شأن وسلطان حتى على الخليفة في بغداد، فمنذ أن استعان الخليفة المعتصم بالأتراك واحتل هؤلاء مراكزهم في الدولة وهيمنوا على شؤونها أثار ذلك الشعوب الأخرى وبخاصة الفرس الذين كانت لهم السيادة من قبل منذ قامت الدولة العباسية إلى عصر المأمون، فانقسمت الدول العباسية إلى دويلات وقامت دولة فارسية في بلادهم على الأقل، فاستولت الطاهرية على خراسان (٢٠٥ - ٢٥٩ هـ) والصفارية على فارس (٢٥٤ - ٢٩٠) ثم السامانية على بلاد ما وراء النهر (٢٦١ - ٣٨٩) والزيدية على جرجان (٢٦٦ - ٤٣٤) ، ثم استولت دولة بني بويه على الديلم وطبرستان ثم فارس والعراق (٣٣٤ - ٤٤٧ هـ)، وأصلهم من الديلم الذين أسلموا وتزيدوا على يدي الناصر الأطروش.

ويختلف المؤرخون حول نسبهم، فأرجعه بعضهم إلى أحد ملوك الفرس الساسانيين، بينما انتشر أولاده الثلاثة عماد الدولة علي بن بويه فحكم فارس والأهواز وركن الدولة الحسن بن بويه فحكم الري والجبل وجرجان، ومعز الدولة أحمد بن بويه وقد حكم العراق[١]، ويقال إن الخليفة العباسي المستكفي بالله هو الذي خلع عليهم هذه الألقاب، ويقال إن معز الدولة فكر في خلع الخليفة لاعتقاده - وهو معتقد الزيدية - أن الخلفاء العباسيين مغتصبو حقوق العلويين منذ أن اغتصب أبو العباس السفاح وأبو جعفر المنصور حق محمد النفس الزكية في الخلافة، ولكن بعض خواص معز الدولة أشار عليه ألا يفعل: إنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس بأهل للخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، ولكنك متى أجلست بعض العلويين كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوا ، فأعرض عما عزمت عليه وانفرد

(١) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي جـ ٣ ص ٣٧ راجع أيضاً كتابي الثاني لابن إسحاق الصابي .

بالسلطان[٢]، وهكذا تغلب الطمع في السلطة والإنفراد بها على الإيمان بالمعتقد فكان الخليفة طوع بنانهم، ومن ثم بدأوا بحملة إرهاب على الخلفاء إذ دخل معز الدولة على المستكفي وتقدم اثنان من أهل الديلم منه، وظن الرجل أنهما يريدان تقبيل يده ولكنهما جذباه من السرير وطرحاه أرضاً ثم سيق إلى السجن حيث سلبت عيناه وانتهبت دار الخلافة، وعين معز الدولة المطيع لله خليفة بعد أن حجر عليه تماماً وفرر له مائة دينار يومياً نفقة له، ولم يكن للخليفة إلا الخطبة والسكة، بل إنه حين غضب عضد الدولة على الطائع[٣] أوقف الدعاء له في الخطبة شهرين ثم أعادها بعد تسوية الخلاف.

ولم يكن سلطان بني بويه على الخلفاء هو المظهر الوحيد لضعف الدولة، وإنما زادها ضعفاً محاولة الأتراك استرداد سلطانهم ثم الحرب بين بني بويه والحمدانيين في الموصل والشام.

وثالثة الأثافي الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة من بني بويه، كقتل عضد الدولة المنصور بختيار عام ٣٦٧، ونزاع أبي كاليجار مع أخيه شرف الدولة بن عضد الدولة ومنافسة بين شرف الدولة وبين عمه فخر الدولة، وحينما توفي بهاء الدولة، الذي سبق أن خلع الخليفة الطائع وبايع أو عين القادر بالله عام ٣٨١ ـ خلفه ابنه سلطان الدولة الذي دخل في صراع بينه وبين قدوم الدولة أبو الفوارس، وحرب ثانية بينه وبين أخيه شرف الدولة، كل ذلك مما كان ينذر بنهايتهم وبازدياد نفوذ الأتراك السلاجقة للتخص منهم.

وقد عرف كثير من السلاطين البهويهيين بالجبروت والطغيان، لا بعزل الخلفاء في مهانة بالغة فحسب بل في مصادرة الإقطاعيات وسفك الدماء لأدنى شبهة، حتى كانت وفاة بعضهم تثير الشماتة فقيل في أحدهم: لو كان معتبراً في حياته لما صار عبرة في مماته، وقيل: إنما سلبك من قدر عليك[٤].

ماذا بقي من مظهر زيدي في مثل هذه السلطنة؟ لا شيء غير رسوم وأشكال: الاحتفالات الرسمية بالمواسم الشيعية مما أثار أهل السنة وأدى إلى قيام الإضطرابات الطائفية بينهما، سير الوزراء حفاة الأقدام مسافة فرسخ حتى من مشهدي الإمام علي في

---

(٢) ابن الأثير الكامل في التاريخ جـ ٦ ص ٣٣.

(٣) عزل بختيار والملقب بعز الدولة والذي ولي الأمر بعد معز الدولة الخليفة المطيع وأحل محله الطائع.

(٤) د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي جـ ٣ ص ٣٧ ـ ٦٢ مكتبة النهضة طبعة ١٩٦٥.

النجف والشهيد الحسين في كربلاء[٥]، فلسوا الأموات بعد أن أماتوا قيمهم ومبادئهم التي من أجلها استشهدوا، فأين معز الدولة من الناصر الأطروش: ذلك سلطان وهذا إمام. وهذا ما نعنيه من القول: والوا أئمة آل البيت ولم يوالوا قيمهم ولا مبادئهم.

٢ ـ الصاحب بن عباد: (٣٢٦ ـ ٣٨٥ هـ)

لو شق قلبي يرى وسطه سطران قد خطا بلا كاتب
العدل والتوحيد في جانب وحب آل البيت في جانب

(الصاحب بن عباد)

كانت الدولة العباسية منقسمة إلى دويلات، كان الملك في شمال إفريقية للعبيديين، ومنها انتقلوا إلى مصر وأسسوا الدولة الفاطمية، وكانت مصر ـ قبلهم ـ مع الشام في أيدي الأخشيديين، وكانت حلب والفرات الأعلى تحت إمرة بني حمدان، وامتد نفوذ القرامطة إلى عمان والبحرين وبادية البصرة، وكان السامانيون يحكمون خراسان وما وراء النهر ومقر ملكهم مدينة بخارى، ثم كان الأمر في العراق وفارس للديلم والسلطان فيها ـ كما سبقت الإشارة ـ لبني بويه، ولم تكن للخليفة إلا سلطة إسمية.

ومع هذا الإنقسام السياسي للدولة العباسية فقد كان القرن الرابع الهجري من أخصب قرون الحضارة الإسلامية في مجال الفكر، ذلك أن مظاهر القوة في الحضارة الإسلامية كانت تشع كلها من الدين، بينما كانت تنحر فيها مظاهر الضعف بسبب من السياسة التي أورثت المسلمين العداوة والبغضاء، بها تفرقوا شيعاً وبسببها انقسموا دويلات.

أريد أن أقول إذا كانت دولة بني بويه صورة قاتمة للتشيع الزيدي فإن أحد وزرائها وهو الصاحب بن عباد كان بفكره وأدبه صورة مشرقة، ذلك أن بني بويه بالرغم من سوء تصرفاتهم وبالرغم من أن السياسة قد لوثتهم بشرورها فقد كان معظمهم ـ ككثير من الفرس وقد كانوا أهل حضارة ـ شديدي الشغف بالأدب والعلم، لا يستوزرون أو يستكتبون إلا الأدباء والشعراء والكتابة حتى كان أشهر أدباء العصر من وزرائهم أو عمالهم أو قضاتهم أو كتابهم، ومن هؤلاء ابن العميد والصاحب بن عباد وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المعتزلي.

---

(٥) أحمد أمين: ظهر الإسلام ص ٥٥.

والصاحب هو أبو القاسم بن أبي الحسن عباد بن العباس بن عبد بن أحمد بن إدريس الطالقاني - نسبة إلى طالقان على بحر قزوين - كان أبو عباد معتزلياً صنف كتاباً في أحكام القرآن، وكان وزيراً لركن الدولة، وقد تلقى الإبن الأدب وعلوم الدين من الأب، وكما تعلم من أبيه العميد وأبي الحسين أحمد بن فارس، وقد ترقى الصاحب في الوظائف كاتباً لأبي الفضل ابن العميد ثم لمؤيد الدولة الذي لقب بالصاحب كافي الكفاة[٦].

ويعد الصاحب من كبار الأدباء، ولم يكن معدوداً بين أعلام المتكلمين إذ لم يعرف له في جليل الكلام أو دقيقه قول انفرد به، وإنما كان يردد عموم أصول المعتزلة وعقائد الزيدية يمزجها أحياناً بموضوعات الأدب والشعر كقوله:

كنت دهراً أقول بالإستطاعة ... وأرى الجبر ضلة وشناعة
ففقدت استطاعتي في هوى ظبي ... فسمعاً للمجبرين وطاعة

وقوله أيضاً:

العدل والتوحيد مذهبي الذي ... يزهي به الإيمان والإسلام
وولايتي لمحمد ولآله ... ديني وحصن الدين ليس يرام
فهناك جعل الله مظفور القوى ... وعليه من سر القضاء ختام

وكان الصاحب محدثاً فقيهاً لغوياً إلى جانب الأدب والكلام

وكان يحث على طلب الحديث وكتابته وروايته، وفي ذلك يقول: من لم يكتب الحديث لم يجد حلاوة الإسلام.

مؤلفاته:

١ - الوقف والابتداء.
٢ - مختصر أسماء الله تعالى وصفاته.
٣ - نهج السبيل في الأصول.
٤ - نصرة الزيدية (حققه الدكتور ناجي حسن).
٥ - الإمامة، وفيه يذكر فضائل الإمام علي ويثبت صحة إمامة من تقدمه من الخلفاء الراشدين.

(٦) وقيل إن الذي سماه الصاحب هو ابن العميد لأنه صحبه والرواية السابقة أصح.

٦ ـ المحيط (اللغة): ذكر ياقوت أنه عشر مجلدات وذكر ابن خلكان أنه في سبع وهو مرتب على حروف المعجم.

٧ ـ جوهرة الجمهرة (في اللغة أيضاً).

٨ ـ رسالة في الكشف عن مساوىء شعر المتنبي.

٩ ـ كتاب العروض الكافي.

١٠ ـ ديوان رسائله في عشر مجلدات وقد حققها الدكتوران عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف ونسقاها في عشرين باباً وهي تشتمل على نصائح الصاحب ووصاياه إلى القضاة والعمال ينصحهم فيها بالإلتزام بكتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين أو بالإجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو بالشورى، ويحدد أخلاقيات القاضي وما ينبغي الإلتزام به.

١١ ـ عنوان المعارف في التاريخ(٧).

آراؤه في الإمامة:

١ ـ في أن الإجماع قد انعقد على حاجة الناس إلى إمام:

أطبق الصحابة على أنه لا بد بعد النبي في كل وقت من إمام يقيم الحدود ويسد الثغور ويحفظ البيضة ويقسم الغنيمة ويمنع من التظالم ويولي الأمراء والحكام. إنهم مع اختلافهم في عيان الأئمة لم يختلفوا في الحاجة إلى إمام ما، إنه لما اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ولحقهم المهاجرون قالوا: منا أمير ومنكم أمير، ولم يقل أحد منهم لسنا نحتاج إلى إمام، ولقد فزع القائلون بالإختيار عقب وفاة النبي إلى اختيار من اختاروه كما فزع أصحاب النص إلى أمير المؤمنين.

٢ ـ وإنما يحتاج إلى الإمام لأداء الشرعيات دون العقليات:

إن الله إذ من على المكلف بالتمكين من أداء التكاليف العقلية من أقدار وإنعام بالجوارح ونصب الدلالات فلا تأثير لوجود الإمام لأداء ما افترض على المكلف من هذه التكاليف العقلية وإنما يلزم المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الأدلة على وجود الله ووحدانيته وعدله وعلى التفرقة بين الحسن والقبيح، ولا مدخل للإمام بل لا حاجة إليه في

---

(٧) يمكن الرجوع لمعرفة سائر مؤلفات الصاحب إلى كتاب الدكتور بدوي طبانة عن الصاحب بن عباد من سلسلة أعلام العرب من ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

معرفة العقليات، ولا يقال إن المكلفين بوجود الإمام يكونون أسرع إلى الطاعات وأداء الواجبات طاعة له وانقياداً لأمره، وإلا احتاج العقلاء إلى كثرة من الأئمة كأن يكون في كل بلد إمام لأن زاجراً واحداً لا يكفي لانقياد المكلفين[٨].

٣ ـ والسمع لا العقل دليل معرفة الحاجة إلى الإمام:

وإذا كانت الحاجة إلى الإمام من أجل تنفيذ أحكام شرعية من إقامة الحدود وحفظ البيضة وتولية الأمراء والقضاء وما يجري ذلك المجرى، ولما كانت هذه أموراً سمعية تعرف الحاجة إليها بالسمع دون العقل، كان السمع طريقاً أولى لمعرفة ما يحتاج إليها لأجلها.

ولا يقدم الصاحب بن عباد رداً مقنعاً على الإعتراض القائل بأن العقل يدل على معرفة الحاجة إلى إمام احترازاً من التظالم والتهارج، وحتى إذا كانت مهام الإمام تنحصر في تنفيذ أحكام شرعية فإن ذلك لا يتعارض مع القول أن معرفة الحاجة إلى إمام إنما تتم بالعقل إلى جانب الشرع، فالذين لم تنزل إليهم شريعة ولم يبعث إليهم رسول يستشعرون بالحاجة إلى وجود حاكم، اللهم إلا إذا كان على الإمام مهام شرعية ليست على أي حاكم. فإن تحديد هذه المهام إنما يكون بالشرع لا بالعقل.

٤ ـ في الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الإمام:

أن يكون ذكراً بالغاً عاقلاً مسلماً، عالماً بالأمور التي يحتاج فيها إلى الإمام، لا على نحو أن يكون أعلم بجميع المعلومات على نحو ما تدعي الإمامية والمطرفية من الزيدية، لأن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ أحكام مخصوصة من الشرعيات وما يتصل بها، ومن ثم يكفي أن يكون الإمام على درجة من العلم كأن يصلح معها أن يتولى القضاء، كما ينبغي أن يكون شجاعاً إلى الرتبة التي يجوز بها تولي إمارة الجيش[٩].

ولا يجب أن يكون معصوماً كالرسول، ذلك أن عصمة النبي واجبة لأن الشريعة تعلم من جهته، وليست الحال كذلك بالنسبة للإمام، وإنما حال الإمام كحال الأفراد والحكام والقضاة، وهؤلاء مطالبون بتنفيذ لا بتشريع أحكام، ولا يقال إن عصمة الإمام واجبة، وإلا لجاز عليه الخطأ مما يجعله مفتقراً إلى إمام آخر فوقه إلى ما لا نهاية، ذلك

---

(٨) الصاحب بن عباد: وتحقيق الدكتور ناجي حسن: نصرة المذاهب الزيدية ص ١٤٦ وما بعدها.

(٩) المرجع السابق. ص ١٦٣.

أن الله قد تعبدنا بتنفيذ أحكام شرعية مخصوصة، إن الرعية ملتزمة بطاعة الإمام ما التزم الإمام بطاعة الله.

ولكن من يرد الإمام إذا أخطأ؟ إنه إن أخطأ الوالي أو الأمير رده الإمام فمن يرد الإمام إن أخطأ ما دام غير معصوم؟ لا يجيب الصاحب على ذلك إلا في حال الفسق، إنه إن أقدم على مثل ذلك وظهرت هذه الحال منه عرف المسلمون بطلان إمامته والتمسوا غيره، فلا فصل بين الإمام والأمير في ذلك[10].

٥ ـ في أن الإمامة إنما تكون للأفضل:

المقصود بالأفضل في الإمامة أن يختص المتقدم للإمامة بخصال لها مدخل في الأمور التي يحتاج لأجلها إلى الإمام ـ أي الأفضلية في ممارسة السياسة وشؤون الحكم وفقاً للشرع وليست أفضلية مطلقة يحتار الناس وقد يختلفون في تحديد المتصف بها ـ وتنقسم هذه الخصال إلى قسمين:

قسم يستحق به الإمام التعظيم والإجلال في باب الدين على ظاهر الحال دون باطنها[11] كالعلم بأصول الدين وفروعه وكالزهد والعبادة في الجهد ومنابذة الظالمين وفي القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقسم من الخصال تستحب أن يمتدح بها الإمام كالشجاعة وثبات القلب والعلم بالسياسات وحسن الضبط والتأني والصبر والسخاء في الأموال ووضعها في مواضعها فضلاً عن القرابة من رسول الله.

فمن كان أجمع لهذه الخصال وأشد تقدماً فيها فهو بالإمامة أولى، ولا يجوز العدول عن الأفضل فيها إلى من هو دونه على وجه من الوجوه[12].

والعلم بما يختص به الإمام من خصال الفضل إنما يحصل للخواص على التفصيل، بينما تعرفها العامة على الجملة متى اختلط الإمام بالناس وعاشرهم وعرف هؤلاء أخباره.

فإن قيل: قد يختلف الناس في تحديد الأفضل فربما يشترك اثنان في الفضل

---

(١٠) المرجع السابق. ص ١٦٩.

(١١) باطن الحال كدعوى العصمة أو النور الإلٓهي.

(١٢) المرجع السابق ص ٨٥.

ويختص كل واحد منهما بضرب من الفضل دون الآخر فتلتبس الحال فيهما ولا يمكن القطع بتفضيل أحدهما على الآخر بينما يكون بينهما فضل إلا أنه يدق ويخفى، والرد على ذلك أنه كما لا يخفى على أصحاب أبي حنيفة حال من هو أفضلهم في فقههم في كل زمان، وكذلك أصحاب الشافعي، وكذلك حال طوائف المتكلمين، وكذلك الكلام في التجار وأصحاب الصناعات، كذلك الأمر في المشتغلين بالسياسة.

هذا واستحقاق الإمامة عند الزيدية مقصور على مذهب مخصوص وبيت مخصوص، ولا يخفى حال الأفضل من أهل هذا البيت في أي زمان، لأن عدد من يصلح منهم للإمامة أقل من أن يقع اللبس فيه.

أما إن التبس الأمر في اثنين لا يمكن الفصل بينهما في الفضل، وبلغ أحدهما من الخفاء ما تعذر تمييز أحدهما عن الآخر في مزايا الفضل التي يعتد بها في الإمامة، فإن الأحق فيهما من سبق إلى الدعوة لنفسه والتزمت الجماعة باتباعه، فإن لم يعرف أسبقهما واختار كل واحد منهما أن تكون الدعوة له دون صاحبه لم يصلح أحد منهم للإمامة لأن ذلك يدل على أن غرضهما طلب الملك دون القيام بإصلاح أمر الأمة[١٣].

٦ ـ في أن الإمامة لا تكون بالنص الجلي ولا بالإختيار:

إنه إذا كانت بالنص لوجب أن يكون لنا طريق إلى معرفة هذا النص الجلي حتى يصح أن نكلف بالعلم به، وطريق ذلك لا يخلو من وجهين: الضرورة أو الإكتساب، فلو كان طريقه العلم الضروري لوجب أن نشارك الشيعة الإمامية في هذا العلم، إذ العلم الضروري مشترك بين الناس جميعاً، فإذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا بفقد هذا العلم، وليس طريقه الإكتساب إذ لم يرد الخبر بشيء من النص الجلي الذي يدعونه، والحوادث العظيمة التي تقع بمشهد الجمع العظيم لا يختص بمعرفتها قوم دون قوم إذا كانوا جميعاً مشتركين في سماع تلك الأخبار، فلم اختص الإمامية بالعلم بالنص على أئمتهم دوننا؟ ولا يقال في ذلك بالكتمان تقية وإلا لجاز القول أن الرسول قد شرع أركاناً غير ما نعرفه ونسخ أحكاماً خفيت علينا لأجل الكتمان، ولا يقال إن النص قد خفي لقلة المعتنين بطلب نقله، لأنه لو كان كذلك لكان واجباً العلم به والعمل بموجبه، ولا يختص بذلك قوم دون قوم[١٤].

---

(١٤) المرجع السابق ص ١٧٦.

على أن الصاحب لا ينكر النص إلا على أئمة الإمامية الذين لا تقول الزيدية بإمامتهم، أما من قالوا بإمامتهم بالنص الخفي لا الجلي، فيستند بإمامتهم إلى حجتين:

الأول: ذكر آيات وأحاديث يعدها الشيعة دالة على أفضلية علي مشيرة إلى إمامته كآية التصدق حال الركوع ﴿.. وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥) وحديث المنزلة [١٥].

الثاني: اعتبار إجماع أهل البيت حجة، ولم يجمع أهل البيت إلا على إمامة الثلاثة [١٦].

وينكر الصاحب على الإمامية أيضاً ظهور المعجزات من أئمتهم لأنها أمر اختص به الأنبياء دون غيرهم، وإنما تقع المعجزات من الأنبياء لأنهم يدعون إلى شريعة لا تعلم صحتها إلا من جهتهم بينما الأئمة منفذون لا مشرعون، مثلهم في ذلك كمثل الأفراد والولاة لا يقتضي الأمر ظهور المعجز من قبلهم، والمعجزة أمر مناقض للعادة، فلو وقعت من كل إمام لكثر وقوعها ولما كان ذلك ناقضاً للعادة ولا مفضياً إلى تصديقهم في دعواهم.

ولقد نقلت الإمامية الإمامة من الأب إلى الإبن - باستثناء الحسن والحسين - بينما الإمامة ليست ميراثاً ولا تستحق على وجه الإرث ولا تجري مجراه، إنها لو كانت كذلك لأصبحت حقاً مقسوماً بين الورثة بينما المستحق للإمامة عندهم واحد من أولاد الإمام تناوله النص دون غيره.

كذلك لا تكون الإمامة جزاء على الأعمال، لأن في الإمامة تكاليف ومشقة زائدة فلا يجوز أن تكون ثواباً.

أما أن الإمامة لا تثبت بالإختيار فذلك لأنه لم يرد بذلك شرع فضلاً عن أنه إن انتظر الإمام حتى ينصبه المسلمون أو أهل الشورى منهم فإنه لا بد أن يغتصب الأمر أحد الظلمة أو يقيم الظلمة المستولية على المسلمين رجلاً لا يصلح للأمر وذلك ما كان في أغلب أزمان التاريخ السياسي.

---

(١٥) (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي).
(١٦) المرجع السابق ص ١٨٤.

٧ ـ في أن الإمامة إنما تثبت بالدعوة:

المقصود بالدعوة أن ينتصب المتصف بجميع أوصاف الإمامة للقيام بالأمر ويتجرد لمباشرته ولا يتقاعد عنه ولا يهادن الظلمة ولا يختار الركون تحت رايتهم، ولا يجوز أن تعقد الإمامة من علم عنه خلاف هذه الأمور، فإن علمت عنه هذه الأحوال ولم يكن هناك من هو أولى منه وجب العقد له والرضى به.

ولا بد في ثبوت إمامته إلى جانب اجتماع الأوصاف التي بها يصلح كونه إماماً من سبب موجب لإمامته، وليس هذا السبب هو النص أو الإختيار إذ قد بينا بطلانهما، وإنما سبب الوجوب قيام الإمام بالدعوة لنفسه والإنتصار للأمر ومباينة الظالمين فلا يختار الركون تحت رايتهم وإنما أن يتجرد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يكون إماماً من يغلق بابه ويرخي الستر دونه ويرضى بأنه تجري عليه أحكام الظلمة، ولم يأمر قط بمعروف ولم ينه عن منكر.

ومتى أظهر الإمام الدعوة وانتصب للقيام بالأمر لزم جماعة المسلمين الذين بلغهم أمره أن يعرفوه لتمكنهم إجابته ونصرته ومعاونته والمبادرة إلى طاعته، تلزم العامة معرفته على وجه الجملة كما تلزم الخاصة على التفصيل لقول الرسول عليه الصلاة والسلام، (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية). ولا تخلو الأرض ممن يصلح للإمامة من أفاضل أهل البيت، إن أحوال الدنيا هي الأحوال المعهودة من غلبة الظلمة واستيلاء أهل البغي الذين لا يكاد يتمكن الإمام من دفعهم وتطهير البلاد منهم إلا إن أعانه جماعة من المسلمين.

٨ ـ في أن الإمام في كل زمان يجب أن يكون واحداً:

يدل على ذلك إجماع الصحابة، أنهم مع اختلافهم في أعيان الأئمة لم يختلفوا في أن من تثبت إمامته لا يجوز أن يشاركه فيها غيره، وذهب القائلون بالنص إلى أن المنصوص عليه واحد، وفزع أصحاب الإختيار إلى اختيار واحد، أما قول الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، ومع أنه كان يدل على أنهم يعتقدون جواز وجود إمامين في وقت واحد، ومع أن المهاجرين لم ينكروا عليهم نفس القول وإنما ردوا عليهم من وجه آخر إلا أن الإمارة غير الإمامة، وجائز كون أميرين في وقت واحد، فكان غرض الأنصار أن ينبني أمر الإمامة على الإمارة دون الإمامة.

وهكذا من الظاهر المعلوم أنها لواحد سواء أكان ثبوتها بالنص أم بالاختيار، واستمر

ذلك أيام التابعين ومن بعدهم.

وأما خلاف بعض الزيدية لهذا الرأي وما يحكى عن قيام الناصر للحق الحسن بن علي في بلاد الديلم وطبرستان عام ٢٨٤ هـ بينما كان الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين داعياً إلى نفسه ببلاد اليمن منذ عام ٢٨٠ هـ فظاهره لا يقضي القول بجواز كون إمامين في وقت واحد، لأنه إذا كان اثنان من أفاضل أهل البيت في طرفين متباعدين ودعا كل إلى نفسه فعلى من قرب من كل واحد منهما أن ينصره حتى لا يضيع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن تتقارب الرقعتان المحكومتان من كل منهما فيسلم أحدهما الأمر إلى صاحبه.

٩ - في أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أفضل الصحابة:

بعث رسول الله يوم الإثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء، وقد أسلم وهو ابن ثلاث عشرة سنة لا سبعاً ولا تسعاً، فلا حجة لمن زعم أنه أسلم قبل البلوغ، أو أنه أول من أسلم من الصبية وأبو بكر أول من أسلم من الرجال، هذا وقد اجتمع فيه من خصال الفضل ما تفرق في غيره من الصحابة، فمن اتصف من الصحابة بالعلم لم يتصف بالشجاعة، ومن اتصف بالشجاعة لم يتصف بالعلم، وقد نقلت عنه من المسائل في مختلف مسائل الدين ما لم ينقل من غيره.

فإذا وجبت الإمامة للأفضل فعلي هو الإمام بعد النبي، وإذا كان لم يطلب لنفسه زمن أبي بكر فلأنه كان في مؤيديه في الطلب بالإمامة بين اثنين: متدين لا يثق بقوته كعمه العباس الذي قال: امدد يدك أبايعك فإذا قيل للناس: بايع عم رسول الله ابن أخيه لم يختلف عليك اثنان، أو قوي لا ثقة بدينه كأبي سفيان، ومن ثم رد علي بيعته قائلاً: طالما طلبت في الإسلام الغوائل، لقد أراد علي كي يطالب بحقه متديناً قوياً لذا تمنى لو كان عمه حمزة حياً أو أخوه باقياً [١٧]

وكل من قال بإمامة علي بعد النبي قال بإمامة ولديه الحسن والحسين من بعده، ذلك أن لهما من الفضل بالولادة من النبي ما يستحقان به الإجلال والتفضيل، وقد قال فيهما الرسول عليه السلام: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لم تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي.

(١٧) المرجع السابق ص ٥٤.

١٠ ـ في الدلالة على إمامة زيد بن علي:

كان الإمام زيد أفضل أهل عصره، جمع جميع خصال الفضل متميزاً عن سائر أهل البيت لم يشاركوه فيها، فقد كان من الفضل والعلم والدين والورع والسخاء والشجاعة والمعرفة بالسياسة بالمحل الذي يصلح معه أن يكون إماماً.

أما دعوى الإمامية بإمامة غيره من أهل الفضل فباطلة لأنهم لم يتعرضوا لبني أمية بل كانوا يتقون شرهم ومن يكون هذه صفته لا يصلح للأمر، وقد كان فضلاء العترة مجتمعين على طريقة سديدة من موالاة بعضهم لبعض وتقديم مفضولهم لفاضلهم، فقد أذن جعفر الصادق لولديه محمد وعبد الله بالحرب مع محمد النفس الزكية، ولا صحة لدعوى الإمامية أن زيداً قد خرج داعياً إلى الرضا من آل محمد قاصداً بذلك جعفراً، وإنما يعني بذلك نفسه.

والقول بإمامته لا يخالف فيها سوى الإمامية، أما القائلون بالإختيار فإن رأيهم أن الواحد ممن يصلح للإمامة إذا بايعه آخر برضى أربعة من أهل الحل والعقد ـ وربما أثبت بعضهم العقد بأقل من هذا العدد ـ فقد صحت إمامته ولزم سائر المسلمين الإنقياد له والرضى به، وقد بايعه عليه السلام ـ من فضلاء المسلمين وعلمائهم وفقهائهم عدد لا يحصون، وليست الزيدية في القول بإمامته أولى من المعتزلة وخاصة معتزلة بغداد، ولا المعتزلي أسرع إلى تأييده من المرجىء ولا المرجىء من الخارجي، فكانت بيعته عليه السلام مشتملة على فرق الأمة على اختلافها. ولم يشذ عن بيعته غير الإمامية الذين ادعوا النص، وأئمة أهل البيت من هذا القول براء.

ولم تجتمع الفرق على تأييده إلا لاجتماع خصال الفضل فيه مما تفرق فيهم، ثم تميزه عنهم بما لم يوجد فيهم، إذا ذكر المتكلمون فهو مثلهم، ويذكر مع الفقهاء ورواة الحديث إذا ذكروا، وله اختصاص بعلوم القرآن ووجوه القراءات، بل قراءة منفردة مروية عنه، أما تميزه عن سائر أهل البيت في عصره فهو تقدمه عليهم في الشجاعة والثبات وقوة القلب والرغبة في الجهاد والتشدد على الظالمين، وقد قال تعالى: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ فلم يشاركه أحد من أهل البيت في السبق إلى الجهاد ونيل الشهادة على الوجه الذي ناله.

ومما يدل على فضله إمامة من سلك طريقه كابنه يحيى وكمحمد النفس الزكية

وأخيه إبراهيم ثم القاسم الرسي ويحيى بن الحسين[18].

تعقيب:

ليس في هذه الآراء ما يرفع الصاحب إلى عداد كبار المتكلمين، وإنما أفردت له فصلاً لأنه لا بد أن يذكر بنو بويه حين تذكر دول الزيدية، فإن ذكر بنو بويه فالصاحب بن عباد هو وزيرهم الأشهر وداعيتهم الأكبر، وقد انضم كثيرون إلى المذهب الزيدي تقرباً إليه وتأثراً به.

(18) المرجع السابق ص ٢٢٢.

البَابُ الرّابع

التيار الزيدي المشايع للمعتزلة

الفصل الأول

بين الزيدية والمعتزلة

ما من فرقة ارتبطت بالمعتزلة على النحو الوثيق الذي ارتبطت به الزيدية، وقد بدأت هذه الصلة منذ نشأة كل من الفرقتين، وظلت الصلة قائمة إلى أن أفل نجم الإعتزال، عندئذ قامت الزيدية بدور جليل إذ احتفظت بمؤلفات المعتزلة وحافظت على تراثهم.

١ ـ أخذ الإمام زيد عن واصل بن عطاء أصول الكلام، ويقال إن الأخ الأكبر محمد الباقر قد عاتب زيداً لأخذه العلم ممن يجوز الخطأ على جده ـ علي بن أبي طالب ـ في حروبه، ولا تشير المصادر التي تروي هذه الواقعة إلى رد زيد على أخيه، غير أن مسار كل من الفرقتين ـ الزيدية التي يمثلها زيد والاثني عشرية التي يمثلها الباقر ـ يمكننا من معرفة بعض المؤشرات ما دمنا لا نعرف تبرير زيد في صلته بواصل:

أ ـ أنه لا ضير في تلقي أصول علم من أهله حتى لو كانوا مخالفين لمعتقد الزيدية في الإمامة وإلا لأصبح العلم لدى الخصوم[1].

ب ـ انفتاح الزيدية على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة في الأصول والأحناف في الفروع، أما المعتزلة فللسبب السابق وأما الأحناف فليس لأن المذهب الحنفي هو مذهب الأغلبية الساحقة للمعتزلة فحسب وإنما لأن الإمام أبا حنيفة قد أيد زيداً في خروجه فضلاً عن مدارسات بينهما في الفقه، اريد أن أقول إن انفتاح الفقه الزيدي على الحنفي قد أدى بدوره إلى تقارب الزيدية من أهل السنة، حتى أصبح المذهب الزيدي أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة وأكثرهم اعتدالاً في نظرهم. إن الإنفتاح قرين الإعتدال كما أن الإنغلاق قرين التعصب. ولقد بدأ الإمام زيد هذا الإنفتاح على المعتزلة والأحناف فأصبح الإعتدال سمة رئيسية للمذهب.

جـ ـ ومن جهة أخرى عبرت عبارة الإمام الباقر عن اتجاه أصيل في التشيع الاثني عشري:

---

(١) ونفس هذا المبدأ هو الذي طبقه ابن الوزير بعد ذلك مع أهل الحديث.

انغلاق المذهب وعدم جواز أخذ العلم عن المخالفين، لا ينقض هذه القاعدة تلقي التشيع الاثني عشري أصول المعتزلة في مرحلة متأخرة، فقد كانت لذلك أسباب أخرى أهمها عداء أهل السنة ـ أشاعرة وأهل سلف ـ لكل من المعتزلة والشيعة مما أدى إلى تقارب الشيعة الإثني عشرية من المعتزلة وتبني أصلي التوحيد والعدل.

يهمني من هذه المقارنة بيان انفتاح الزيدية والتقائها مع المعتزلة منذ البدء.

٢ ـ واستمرت هذه الصلة الوثيقة على مستوى الفكر والأشخاص، أما على مستوى الفكر فقد تبنى الزيدية أصولاً أربعة من الأصول الخمسة للمعتزلة واستبدلت بالمنزلة بين المنزلتين مبحث الإمامة الذي أصبح امتداداً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واستبعاد أصل المنزلة بين المنزلتين راجع إلى أنه لم يرق لدى بعض أئمة الزيدية ومفكريهم، إذ اعتبروا فاعل الكبيرة كافراً كفر نعمة، ويبدو أن ذلك كان رأي الإمام زيد نفسه، وذلك يتسق تماماً مع المذهب ومع مبدأ الخروج، أنه يتعذر الخروج على الظالمين ومحاربتهم إلا إن اعتبروا كفاراً، لأن اعتبارهم مسلمين يحرم عليهم دماءهم وفقاً للحديث كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه ، ويستند أئمة الزيدية في تكفيرهم فاعل الكبيرة كفر نعمة لا كفر شرك إلى واقعة استفسار أحد أنصار علي عن الحكم على معاوية وأتباعه ورد عليه: لا والله ما هم مشركون. . . ولكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم.

ما كانت الزيدية إذن تحذو حذو المعتزلة في كل الأصول، وما كان أصل المنزلة بين المنزلتين هو وحده الذي فارق فيه الزيدية المعتزلة ، إذ لم يبالغ الزيدية مبالغة المعتزلة في تعليل أفعال الله، كما أنكروا فكرة الوجوب على الله وإن جعلها بعضهم الوجوب من الله.

خلاصة القول كان المعتزلة أهل فكر ونظر بينما غلب الزيدية جانب العمل، ولذا لم يجار الزيدية المعتزلة في مسائل دقيق الكلام كالحديث في الجزء والكمون والمداخلة إلى غير ذلك من المسائل الطبيعية، وشغلوا عن ذلك بمبحث الإمامة.

وغلبة الجانب النظري على المعتزلة هو ما جعل حديثهم عن الأصل العملي الوحيد بين أصولهم ـ أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ لا يرقى إلى مستوى حديثهم عن التوحيد والعدل.

وغلبة الجانب العملي لدى الزيدية هو ما جعلهم يفيضون في الكلام عن الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر ويطورونه ثم يجعلون الإمامة بما تتضمن من ضرورة الخروج تطبيقاً وامتداداً له.

على أن هذه الإختلافات لا تنفي موافقة الزيدية للمعتزلة في معظم الأصول، وإن كانت عبارة الشهرستاني تقتضي التحفظ لا الموافقة التامة، إذ يقول: إنهم - أي الزيدية - يرون رأي المعتزلة في الأصول ويحذون حذوهم ويعظمون شيوخ الإعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت[٢].

وأما الصلة الوثيقة بين الفرقتين على مستوى الرجال، فإن أئمة الزيدية البارزين كانوا على صلة وثيقة بمن عاصروهم من المعتزلة، ولقد ذكرنا صلة زيد بواصل، كذلك كان الهادي يحيى والناصر الأطروش على علاقة طيبة بأبي القاسم البلخي، ولعل هاتين الصلتين من أسباب تقدير الزيدية بعدهما لكل من أبي هاشم الجبائي وأبي القاسم البلخي.

٣ - ولقد كانت هناك دواع عملية لهذه الصلة الوثيقة، فلم تكن فقط مجرد توافق فكري، إذ تشير المصادر التاريخية إلى أن جماعة من المعتزلة على رأسهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحفص بن سالم قد قصدوا جعفر الصادق بعد مصرع الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (١٢٦ هـ) يطلبون منه موافقته على مبايعة الإمام الزيدي محمد النفس الزكية، يقول عمرو بن عبيد: قتل أهل الشام خليفتهم وتشتت أمرهم فنظرنا رجلاً له دين وعقل ومروءة هو محمد بن عبد الله بن الحسن فأردنا أن نجتمع معه ونظهر أمرنا معه وندعو الناس إليه فمن بايعنا كنا معه وكان معنا، ومن اعتزلنا كففنا عنه ومن نصب لنا جاهدناه[٣].

نص يبين رأي شيوخ المعتزلة في إمام من أئمة الزيدية، وحقيقة لم يلق محمد النفس الزكية مثل هذا التأييد بعد استيلاء العباسيين على الحكم، ذلك أن عمرو بن عبيد لم يخرج على أبي جعفر المنصور، غير أن عمراً لم يؤيد المنصور، فحينما طلب الأخير منه أن يحضر مجلسه قائلاً: أعني برجالك، رد عمرو: ارفع راية الحق يتبعك أهله.

وحين انتقل إدريس بن عبد الله إلى المغرب فإن قبيلة «أوربه» التي استجابت لدعوته وسارعت إلى موالاته كانت مهيأة لذلك نتيجة تأثرها بالفكر المعتزلي، إذ كان واصل بن

---

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٢٣٢ ولا نوافقه على العبارة الأخيرة إلا إن قصدوا أئمة أهل البيت من غير الزيود والباقر والصادق اللذين ينتقدون قعودهما.

(٣) محمد حسين الظفري: الإمام الصادق جـ ١ ص ٢٣٢.

عطاء (ت ١٣١ هـ) قد بعث إليهم أحد تلاميذته وهو عبد الله بن الحارث، هكذا مهد الفكر الاعتزالي لأول دولة زيدية في العالم الإسلامي.

٤ ـ ولم يكن هذا التأثير والتأثر في اتجاه واحد ـ من المعتزلة إلى الزيدية ـ وإنما كان متبادلاً، يدل على ذلك ـ ذلك الميل إلى التشيع بين معتزلة بغداد حتى أطلق عليهم اسم «متشيعة المعتزلة»، لقد فضل معظمهم علياً على أبي بكر وأدانوا أصحاب الجمل وتبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص، بل وخاض بعضهم في مبحث الإمامة على طريقة الزيدية، ولقد جر على بعضهم هذا التشيع ما جره على الشيعة من اضطهاد، فحبس بشر بن المعتمر زمن هارون الرشيد بتهمة الميل إلى الرفض.

هذا وقد نقض أبو جعفر الإسكافي كتاب «العثمانية» للجاحظ الذي حاول فيه الدفاع عن عثمان، فجاء نقض الإسكافي انتصاراً للشيعة، وكان أبو القاسم البلخي حلقة الإتصال بين المعتزلة الخلص وبين متشيعة المعتزلة ممن جاءوا بعده، وساد تيار التشيع الفكر المعتزلي زمن بني بويه حتى أصبح قول الصاحب بن عباد:

لو شق قلبي يرى وسطه   سطران قد خطا بلا كاتب
العدل والتوحيد في جانب   وحب أهل البيت في جانب

معبراً عن جمع غفير من المعتزلة وأغلبية ساحقة من الزيدية.

وبالرغم من محاولة القاضي عبد الجبار تمثيل الإعتزال الخالص وصد تيار التشيع الذي جرف المعتزلة، إذ جاءت آراؤه في الإمامة مخالفة للفكر الزيدي، إلا أن تيار التشيع كان جارفاً حتى جاء أغلب تلاميذه شيعة، أذكر منهم: أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني، وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي شيخ الزيدية في العراق وتابع الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون ثم الشريف الرضى والشريف المرتضى وقد كانا يدينان بالتشيع الإثني عشري(٤).

كان الإعتزال الخالص قد خبا وأفل نجمه ليحمل التراث معتزلة متشيعون أو شيعة معتزلية.

٥ ـ وبالرغم مما جره معتزلة بغداد على الإعتزال كله من اضطهاد بسبب إثارتهم مشكلة خلق القرآن حيث جاء رد الفعل منذ زمن المتوكل عنيفاً فإن ميلهم إلى التشيع هو

---

(٤) راجع كتابي: في علم الكلام جـ ١ ص ٣٧٢.

الذي أبقى الإعتزال تراثاً بعد أن اندثر كفرقة، فقد كاد يقضي تماماً على فكر المعتزلة لولا تشيع متأخريهم، لقد أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم حتى كدنا نفقد كل أثر أو مصنف لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة في القرنين الخامس والسادس في العراق موطن الإعتزال جارفاً لولا أن تسربت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام (ت ٥٧٣ هـ) شيخ الزيدية ومتكلمهم في اليمن، كان خلافاً قد حدث في اليمن زمن إمامهم المتوكل على الله أحمد بن سليمان بين الزيدية وبين إحدى الفرق المنشقة عليها وهي المطرفية، بعث الإمام بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية مشايعين للمعتزلة بعامة ولأبي هاشم الجبائي وأبي القاسم البلخي بخاصة، تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية في العراق زيد بن الحسن البيهقي، عاد القاضي جعفر إلى اليمن مصاحباً شيخه البيهقي ليستعين به على فض الخلاف حاملاً معه كتب المعتزلة ليحتج بها على المطرفية، وكان ذلك عام ٥٤٤ هـ، ولم تكن اليمن تعرف قبل ذلك التاريخ كتباً للمعتزلة، ولما عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبو الحسن أحمد بن أبي الحسن الكوفي، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم(٥)، ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعرفت كتبهم في اليمن.

وقام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت ٦١٤ هـ) بإرسال دعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات وخاصة مؤلفات المعتزلة، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن العامة والخاصة تراث المعتزلة.

هذا فضل للزيدية على المعتزلة لا ينسى ولا ينكر، كانت معلوماتنا عن المعتزلة مأخوذة عن طريق خصومهم الذين شوهوا آراءهم أشد تشويه إلى أن جاءت بعثة ثقافية من الجامعة العربية إلى اليمن عام ١٩٥٤ وأخذت على عاتقها نسخ وتصوير مخطوطات المعتزلة ونشرها فأحيت بذلك تراثاً ما كان ليرى النور لولا اليمن ولولا الزيدية.

---

(٥) مقدمة فؤاد سيد لكتاب فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٠.

الفصل الثاني

لقاء متبادل معتزلي تزيد الحاكم الجشمي

٤١٣ ـ ٤٩٤ هـ

«لو قوبل جميع من في العالم بعد الأنبياء مع علي لرجح عليهم».
(الحاكم الجشمي)

المتكلم المعتزلي ثم الزيدي أبو السعد المحسن (بفتح الحاء) ابن محمد بن كرامة الجشمي (بضم الجيم) البيهقي، كان حنفي المذهب معتزلياً ثم تحول إلى المذهب الزيدي بعد أن أخذ عن أحد أئمتهم[١].

له مصنفات كثيرة في فنون عديدة منها:

١ ـ الإمامة على مذهب الزيدية.
٢ ـ العيون وشرحه (في علم الكلام) ويعد من أهم كتبه.
٣ ـ تنزيه الأنبياء والأئمة.
٤ ـ تنبيه الغافلين على فضائل الطالبين (في مدح علي وذريته).
٥ ـ التأثير والمؤثر في علم الكلام.
٦ ـ الانتصار لسادات المهاجرين والأنصار.
٧ ـ تحكيم العقول في الأصول.
٨ ـ التهذيب في التفسير (من أهم كتب المعتزلة في التفسير وأحسنهم تصنيفاً وعنه أخذ الزمخشري في الكشاف).
٩ ـ السفينة في علم التاريخ (تاريخ للأنبياء والصحابة وأئمة أهل البيت في ٤ مجلدات).

---

(١) أحد اثنين المرشد بالله يحيى بن الحسين (ت ٤٧٩ هـ) أو المؤيد بالله أبو طالب الصغير يحيى بن أحمد بن الحسين (ت ٥٢٠).

١٠ ـ الأسماء والصفات.

١١ ـ رسالة أبي مرة إلى إخوانه المجبرة.

١٢ ـ المنتخب في فقه الزيدية

١٣ ـ جلاء الأبصار في علم الحديث[٢].

وهكذا يتبين أن الحاكم كان عالماً في التفسير والحديث والفقه والكلام، وترجع أهمية الحاكم ومكانته إلى عاملين:

١ ـ أن تفسيره هو أهم مرجع استند إليه الزمخشري في الكشاف[٣] بل قيل أن تفسير الكشاف من هذا التفسير بزيادة تعقيد، يورد الآية ويذكر القراءة من بين القراءات السبع ثم يذكر اللغة ثم النظم ثم المعنى ذاكراً آراء المفسرين ثم يذكر أسباب النزول ثم الأحكام المستنبطة من الآية.

٢ ـ أن كتبه الكلامية قد اعتمد عليها ابن المرتضى اعتماداً كلياً سواء في تصنيفه الفرق الإسلامية من وجهة نظر الزيدية أو في الآراء الكلامية، وابن المرتضى من أهم متكلمي الزيدية وكتاب الفرق على الخصوص.

ويرجع اهتمام مفكري الزيدية في اليمن بكتب الحاكم الجشمي إلى أنه حين ألف كتاب (شرح العيون) كان على مذهب الاعتزال، وكان يرى تقديم الخلفاء الثلاثة على علي، وأن البيعة طريقها العقد والاختيار: فألف بدر الدين بن الوليد القرشي أحد تلاميذ القاضي جعفر بن عبد السلام (من أكبر علماء الزيدية في القرن السادس) كتاب منهاج السلامة في مسائل الإمامة للرد عليه.

وقد تتلمذ عليه القاضي إسحق بن عبد الباعث وابنه محمد من علماء اليمن، كما روى عنه أبو جعفر الديلمي شيخ القاضي جعفر بن عبد السلام.

مات مقتولاً في مكة عام ٤٩٤ هـ قيل بسبب الرسالة التي ألفها (رسالة الشيخ إبليس إلى إخوانه المناجيس).

---

(٢) فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦

(٣) هناك رسالة دكتوراه نوقشت بكلية دار العلوم بالقاهرة بعنوان: (الحاكم الجشمي منهجه في التفسير) للدكتور عدنان زرزور الأستاذ بجامعة دمشق حالياً.

آراؤه الكلامية بوصفه معتزلياً:

أولاً: الإلّهيات:

١ ـ في حدوث الأجسام:

الدليل على حدوث الأجسام أنها لم تخل من أعراض المحدثات ولم يتقدم الجسم عليها فوجب أن يكون حكمه في الوجود كحكمها، تتبنى هذه القضية على أربع دعاو: أولها: أن ههنا أعراضاً غير الأجسام: وثانيها: أنها محدثة، وثالثها: أن الجسم لا يخلو منها، ورابعها: أن الجسم إذا لم يسبقها فإنه يجب أن يكون محدثاً مثلها، لقد وجد في حال وجودها فحظه في الوجود كحظها[٤].

٢ ـ في وجود محدث العالم والأجسام: تثبت أن الأفعال محدثة من جهتنا وتحتاج إلينا في إحداثها كذلك الأجسام، أنها إذا شاركت الأفعال في الحدوث فقد وجب أن تشاركها في الحاجة إلى محدث، ولنا في إثبات محدث العالم طريقتان: إحداهما: أن نثبت في الشاهد محدثاً لنقيس عليه الغائب، وذلك مبني على أنها تتعلق بمحدثها، وثالثها: أنها تعلقت به لأجل إحداثها، ورابعها: أن مشاركها في الحدوث شاركها في الحاجة إلى محدث، ولما كانت الحوادث والأفعال مفتقرة إلى محدث في الشاهد فقد أمكن قياس الأجسام بدورها إلى محدث.

الطريقة الثانية: أن الأجسام قد حدثت مع جواز أن لا تحدث فترجيح حدوثها على عدمها إنما يفتقر إلى مرجح هو محدثها.

٣ ـ في أنه لا يجوز أن يكون بين الله والعالم وسائط خلافاً للفلاسفة في قولهم بالعقول العشرة وخلافاً للباطنية في قلوبهم بالإمام الكوني:

إنه لا يخلو أن يكون محدث العلم قادراً أو عاجزاً، والفعل من العاجز لا يصح، أما القادر فإنه لا يفعل إلا بقدرة من ذاته وإلا لم يكن قادراً وهو لا يفعل الفعل إلا مباشراً أو متولداً عن سبب لا مفتقراً إلى وسائط ولا مفروضاً.

٤ ـ ولا يجوز أن تكون النجوم مدبرة ومحدثة في العالم خلافاً للمنجمين:

إنهم يقولون إن الكواكب حية قادرة، وهذا باطل، لأن الجسم لا يصح أن يفعل أو

---

(٤) الحاكم الجشمي: شرح العيون مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء تحت رقم ٩٩ علم الكلام ص ١٠٤

يحدث جسماً مثله، والنجوم أجسام فلا يصح أن تفعل أو تحدث أجساماً، وإنها محدثة ولها محدث، وينبغي إضافة الحوادث إليه سبحانه دون النجوم.

والجسم لا يفعل في غير محل قدرته، أي لا بد أن يماس ما يحدثه والنجوم لا تماس عالمنا الأرضي حتى تدبر حوادثه، ولو كانت النجوم أجساماً حية عاقلة لكان مع عظم أجسامها لا بد أن تهوى، كما لا يصح منا أن نقعد في الجو، وأما ثباتها فدليل على أن قادراً غيرها يمسكها، وليست النجوم ملائكة أو كالملائكة لأن هذه إنما تقف في الجو بآلات حصلت لها كالطير، إذ هي لطيفة رقيقة بخلاف النجوم، ولو كانت النجوم حية لما صح أن تكون على ما هي عليه من الحرارة، لأن ما كان بصفة النار لا يجوز أن يكون حياً[٥]، إن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً بينما الحياة تحتاج إلى البنية، ولو كانت النجوم عاقلة لما وقع التصرف لها على وجه واحد ومسار محدد، لأن من شأن العاقل أن لا يتفق دواعيه إلى الفعل في كل الأحوال.

٥ ـ ولا يجوز أن يقع ما يقع في الأجسام بطبع منها:

القائلون بالطبع فرقتان: إحداهما تثبت القديم وتعده محدثاً للأجسام والجواهر وتزعم أن الأعراض الحالة في الأجسام قد حدثت بطبع الأجسام، والثانية تزعم أن المتولدات إنما تقع بطبع المحل.

والرد على ذلك أن من حق الحوادث سواء أكانت أجساماً أم جواهر أم أعراضاً أن تتعلق بقادر، ومن ثم فلا بد أن تتعلق الأعراض بمحدث قادر، ولا بد أن تكون الأعراض من فعله وحادثة من جهته.

وأما ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي أن الإنسان مركب من الطبائع الأربعة بعد أن خلقه الله ابتداء لا من شيء فلا دليل عليه، إذ أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢) يدل على أنه خلقه من الطين لا من طبائع أربعة.

٦ ـ ولا يجوز أن يكون العالم قديماً:

ذهب إبرقلس[٦] إلى أن العالم قديم وله صانع قديم، ويحكى عن ارسطوطاليس أنه

---

(٥) الأصح أن يقال: . . . لا يجوز أن يكون جسماً لأن الجان حي ومخلوق من مارج من نار.

(٦) من أواخر رؤساء مدرسة الأفلاطونية المحدثة، له شروح على بعض محاورات أفلاطون، وعلى كتاب «الأصول» لاقليدس، وعلى «المجسطي» لبطليموس، وله كتاب في الإلهيات الأفلاطونية وآخر في =

قال بقدم العالم وأن علته قديمة، ويرد الحاكم الجشمي على ذلك بعدة ردود أهمها:

أ ـ لو كان العالم قديماً وعلته قديمة توجب وجوده لاحتاجت هذه إلى علة أخرى ثم الكلام في تلك العلة كالكلام في هذه فيؤدي إلى التسلسل وإثبات ما لا نهاية له من العلل وهذا باطل.

ب ـ لو كانا قديمين فبم صار احدهما بأن يكون علة والآخر معلولاً أولى من أن يكون المعلول علة والعلة معلولاً؟

جـ ـ ثم إن العلة لا تخلو إما أن تكون موجبة لكون العالم مركباً أو توجبه غير مركب: فإن أوجبته فوجب أن يكون التركيب لم يزل ـ أي منذ الأزل ـ وهم لا يقولون بذلك، وإنما يقولون بقدم الهيولى أو المادة الأولى البسيطة، فلو كانت المادة الأولى لم تزل غير مركبة لوجب أن لا تتركب لأن ما عليه القديم لا يجوز الخروج عنه(٧).

د ـ ولقد احتجوا بأن الصانع ـ من حيث هو صانع ـ يجب منه الفعل أزلاً، فإذا كان قديماً وجب أن يكون العالم قديماً.

قلنا: لا نسلم بذلك، بل إنما فعله باختياره على الوجه الذي يصح وكونه موجوداً لم يزل يخرجه من كونه فعالاً لم يزل.

قالوا: إذا كان الصانع لم يزل قادراً فوجب أن يكون لم يزل فاعلاً، قلنا كونه قادراً يصحح الفعل ولكنه لا يوجبه، إذ يجوز أن يكون قادراً ولا يفعل.

هـ ـ وقالوا: لو كان فعله باختياره ـ ويجوز أن يفعل ويجوز أن لا يفعل ـ لكان فعله لعلة.

قلنا: حصول الفعل باختياره لا لعلة خارجة عنه وإنما بالإرادة بها يختص ببعض الأوقات وببعض الأجناس أو الموجودات لمصلحة لها لا له.

= «مبادىء الإلهيات» نقل إلى السريانية ثم العربية تحت اسم «الإيضاح في الخير المحض» وقد عرف باسم كتاب «العلل» لأنه يدور حول العلل، وقد عرف ابروقلس في العالم الإسلامي بقوله بقدم العالم، توفي عام ٤٨٥م.

(٧) تعقيب: لا يلزم عن القول بقدم العالم القول بتسلسل العلل إلى ما لا نهاية، كالشخص وظله متساوقان في الوجود وهو علة والظل معلول، وتفترق العلة عن المعلول مع القول بقدمها ـ في رأي الفلاسفة ـ بكون الأول واجب الوجود بذاته بينما العالم واجب الوجود بغيره. ٣ ـ أوافق الجشمي في أن القديم لو كان بسيطاً لما جاز الخروج عنه.

و ـ وقالوا: الجواد يفيض منه الجود دوماً، ما دام جوده لم يزل.

قلنا: ليس كذلك، لأن الجود من صفات الفعل لا من صفات الذات، ولا يوصف به سبحانه أزلاً، وإنما يحصل الفعل بإرادته لا بموجب جود فائض عنه.

٧ ـ في نقد نظرية الهيولى والصورة:

وذهب المشايعون لأرسطو إلى أن المادة الأولى ـ وهي قوة صرفه وفي الموجودات كلها سواء ـ قديمة وإنما تتمايز الموجودات فيما بينها بعد ذلك بالصور المتباينة.

قلنا: الشيء الواحد لا بد أن يختص بحال يتبين بها من غيره فلو أن شيئين متباينين أو أشياء مختلفة فيما بينها فلا بد أن يحصل لكل واحد منها صفة يختص بها، ولا يقال: أنه يوافق غيره من حيث الهيولى ثم يخالفه من حيث الصورة، إذ لا بد أن يختص كل واحد بصفة لذاته بها يتمايز تماماً عن غيره، أنه لا يصح أن يكون الشيء الواحد المتجانس أشياء متباينة غير متجانسة، لأن الذات الواحد لا يجوز أن تتصف بغير صفة ذاتية واحدة، وأنها كانت كذلك فلا يصح أن تخرج من صفة واحدة إلى صفات مختلفة، ولو اتصف بصفات كثيرة لما صح أن يقال إنها كانت في البدء على صفة واحدة.

٨ ـ في أنه تعالى عالم:

وقد أجمع المتكلمون على أنه عالم أزلاً، ولكنهم اختلفوا في المعنى، أو بالأحرى اختلفوا في صلة علمه القديم بالمعلومات المحدثة، وترتب على ذلك اختلاف آرائهم حول تعلق علمه: بالموجودات أم الموجود والمعدوم معاً، المتكلمون في ذلك على عدة أقوال:

ذهب جهم إلى استحالة كون المعدوم معلوماً، ولما كانت الموجودات محدثة وعلمه تعالى قديم، فإنه لا يقال إنه كان تعالى قبل وجود العالم عالماً بالأشياء، وإنما كان عالماً لنفسه في الأزل.

والرد على ذلك أن خلقه للموجودات على نحو محكم متقن يدل على كونه عالماً بها قبل وجودها، لأن الإتقان والإحكام لا يكونان إلا إذا أتت الموجودات حال وجودها على نحو علمه بها قبل وجودها، أنه لو لم يكن عالماً بها لما صح وجودها محكمة متسقة، فثبت كونه عالماً بها قبل وجودها، فالله عالم بالمعدوم علمه بالموجود.

وحكي عن هشام بن الحكم إلى أن الله عالم بعلم لا يوصف بأنه معدوم أو موجود[٨].

قلنا: لو كان عالماً بعلم فإن علمه لا بد أن يتعلق بمعلوم، هذا المعلوم إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، قديماً أو محدثاً.

وذهبت الكلابية والأشعرية والكرامية إلى أنه تعالى عالم بعلم قديم، وأنه ذو علم لقوله تعالى: ﴿. . . أنزلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (النساء: ١٦٦).

قلنا: لو كان تعالى (ذا علم) لكان فوقه (عليم) لقوله تعالى: ﴿وفَوْقَ كل ذي عِلمٍ عليم﴾[٩]، ولو كان الله «ذا علمٍ» وكان العلم صفة قديمة لشاركت هذه الصفة ذاته، لأن الإشتراك في صفة ذاتية يوجب الإشتراك في سائر الصفات مما يوجب التعدد بين ذاته وصفاته.

وقد ذكر أبو رشيد النيسابوري أنه لو كان عالماً بعلم لكان لعلمه ضد والقديم لا ضد له، أنه لو كان هناك علم غير ذاته لكان لعلمه ضد، ولما لا يجوز أن يكون للقديم ضد. . ـ وإلا لأدى هذا إلى قول الثنوية ـ فقد بطل القول أنه تعالى عالم بعلم أو أنه ذو علم وأن علمه ليس ذاته[١٠].

٩ ـ في أنه تعالى ليس بجسم:

ولا يصح أن يسمى جسماً لأن الجسم في لغة العرب اسم للذاهب طولاً وعرضاً وعمقاً، ولذلك يقولون لمن ازداد أنه أجسم وأنه جسيم، ولفظ (أفعل) و (فعيل) إنما تستعمل عند الزيادة ولما كانت الزيادة غير جائزة على ذاته فقد استحال أن يكون جسماً، ولا يجوز عليه سبحانه المكان والجهة[١١].

في أن ليس لله مائية (ماهية): المحكى عن ضرار وابن الراوندي وهشام بن الحكم أن لله مائية لا يعلمها إلا هو، والمراد أنه يعلم نفسه بالمشاهدة على صفة لا يعلمه من لا

---

(٨) الفعل «يعلم» من الناحية اللغوية فعل متعد لا بد له من مفعول أو موضوع ، فلا يقال: يعلم الله دون تحديد موضوع علمه موجوداً كان أم معدوماً.

(٩) رد في غير محله لأن «ذي علم» المشار إليه في الآية ليس هو «الله».

(١٠) الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل مخطوط ص ١١٨.

(١١) المرجع السابق: ص ١٤١.

يشاهده، وعندنا هذا فاسد، والدليل على فساد ذلك أن الطريق إلى إثباته تعالى وإثبات صفاته هو فعله إما بنفسه أو بواسطة، وما لا يدل عليه فعله سواء بنفسه أو بواسطة فلا سبيل إلى اثباته، والفعل لا يدل على الماثية فلا يجوز اثباته، ولا طريق إلى معرفة المائية، فإن كانوا قد علموها فقد نقضوا قولهم لا يعلمها إلا هو، وإن كانوا لا يعلمون فإثبات ما لا يعلم محال، وقد احتجوا بأن الله أعلم بنفسه منا(١٢).

١٠ ـ في أنه تعالى يمكن أن يسمى «شيئاً» بمعنى أنه معلوم:

اتفق معظم المتكلمين(١٣) على إطلاق لفظ «الشيئية» على الله استناداً إلى قوله تعالى ﴿قُلْ أيُّ شيءٍ أكْبرُ شهادةً قُلِ الله﴾ (الأنعام: ١٩)، ولكنهم اختلفوا في مفهوم (الشيئية) فهو عند المعتزلة بمعنى أنه موجود.

وقد تابع الحاكم المعتزلة في ذلك، فيجوز أن يسمى شيئاً بمعنى أنه معلوم مخبر عنه كما قال أبو علي، أو بمعنى أنه معلوم مذكور عند القاضي.

١١ ـ في أنه لم يزل سميعاً بصيراً، ولا يقال لم يزل سامعاً مبصراً:

يوصف تعالى بانه بصير ازلاً، ولا يوصف بأنه سامع مبصر راء مبدرك إلا عند وجود المدركات، إن قولنا «سميعٌ بصيرٌ» لا يفيد صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به بينما قولنا سامع مبصر يفيد حالة متجددة.

والفرق بين سامع وسميع أن الأول يتعدى والثاني لا يتعدى.

والفرق في الكلام كالقول في سامع ومبصر، فهو تعالى متكلم بكلام حديث، وكلامه غيره، والدليل على أنه غيره أنه يسمع سائر الكلام، والقرآن كلامه وهو محدث لأن جميع أفعاله محدثة.

---

(١٢) للمسألة وجهان: وجه جانب الحق فيه مع من اعترض عليهم الحاكم، أنهم إن قصدوا أن الله يعلم ذاته على نحو لا سبيل لنا إلى معرفته لأنه يعلم ذاته على حقيقتها بينما لا يعرف الإنسان الله إلا بآثاره أو أفعاله فهم في ذلك محقون، ووجه قد يكون جانب الحق فيه مع الحاكم وهو الإعتراض على لفظ ماهية، لأن ماهية الشيء تتحدد بجنسه وفصله ولا يندرج الله تحت جنس ومن ثم لا يتميز بفصل عن الأنواع المندرجة تحت الجنس فلا جنس ولا نوع ولا فصل له.

(١٣) خالف في تسميته «شيء» الجهم بن صفوان والإسماعيلية.

١٢ - في جواز إطلاق أسماء عليه لم يرد بها إذن شرعي:

ويجوز إطلاق أسماء عليه من غير أن يرد بها سمع، ولم يجز ذلك أبو القاسم الكعبي إلا في حالة نفي ما لا يليق به سبحانه.

قلنا: المقصود من إجراء الاسم إفادة المعنى فإذا حصلت الفائدة في إطلاق اسم - كإطلاق اسم القديم عليه سبحانه - وقد تعرى الإسم من وجوه القبح فلا يشترط في ذلك إذن سمعي، وإذا كان المعارضون يجيزون نفي الصفات غير اللائقة عنه دون حاجة إلى سمع فلم اشترطوا السمع في الصفات التي يجوز إطلاقها عليه.

ثم أنه إذا كان الدعاء يحسن عقلاً بأية صيغة وإن لم يرد به شرع فكذلك القول في الأسماء، هذا إلى أن اللغات مختلفة ولا يمكن لأهل كل لغة الدعاء إليه تعالى إلا بإجراء أسماء من مواضعاتهم، والدعاء إليه واجب وما لا يتم الواجب إلا به هو فهو واجب[١٤].

واتفق أصحابنا أنه لا يجوز إجراء اللقب عليه، لأن اللقب لا يفيد صفة في الموصوف فيجري مجرى العبث.

١٣ - في معنى اسم «الله»:

اختلفوا في معناه، قال شيوخنا: الذي يحق له العبادة وهو صفة ذات، وقال أبو هاشم: إنه مشتق من «وله» العباد إليه ورغبتهم عند الشدائد له.

قلنا: إنه ليس كذلك وأن قول أبي هاشم يقال على لفظ (إله) دون (الله) بدليل أن المشركين لما اعتقدوا في الأوثان العبادة سموها (آلهة)، ولو كان مشتقاً من (الوله) لما

---

(١٤) المشكلة في رأيي لغوية بأكثر منها كلامية، إذا اصطلح على أن المترادفات من الصفات متماثلة معنى فإنه لا حرج في اطلاق صفات لم يأت بها الشرع مثل القديم وقد ورد الشرع باسم «الأول»، غير أن من الأفضل الإلتزام بنص الآية: ﴿وللهِ الأسْماءُ الحُسْنى فادْعوه بها﴾ قد الزمنا سبحانه بدعائه بأسمائه الحسنى، أما إن وجدت فوارق دقيقة في المعنى فيما يظن أنه مترادفات إذ ليست ثمة صفتان متماثلتان تماماً فيما تدلان عليه مثل: سخي وكريم - إذ تتضمن الصفة الأولى معنى الطراوة بينما لا تتضمن الثانية ذلك فإن اطلاق أسماء لم يأذن بها الشرع غير جائز، ولا حجة للحاكم في الإشارة إلى سائر اللغات لأن الحديث هنا مقصور على اللغة العربية دون غيرها.

هذا وقد ذهب المعتزلة والكرامية والباقلاني من الأشاعرة إلى أن اللفظ إن دل العقل على ثبوت معناه في حق الله جاز اطلاقه عليه سواء ورد التوقيف به أم لم يرد، وذهب الرازي إلى أن الأسماء موقوفة على الإذن، أما الصفات فغير موقوفة على الإذن (راجع كتابي: في علم الكلام ص ٧٥٦).

استعمل فيه الهمزة، وإنما أصل لفظ «الله» إلّه يقال تاله فهو إلّه ثم حذفت الهمزة لكثرة الإستعمال وأضيف الألف واللام عوضاً عن الهمزة.

١٤ ـ في القدرة وأفعال العباد:

يتفق الحاكم تماماً مع المعتزلة في أن أفعال العباد حادثة من جهتهم وأن الإنسان هو محدث أفعاله وفاعلها ولا محدث لها ولا فاعل سواه، ذلك أن الفعل يقع من العبد بحسب قصده ودواعيه كما أنه ينفي عن العبد بحسب كراهيته وصوارفه، يتم ذلك كله على طريقة واحدة مع سلامة الأحوال، ويقيم الحاكم دعواه مستنداً إلى قضايا ثلاث:

أ ـ أن الأفعال إنما تقع على حسب دواعينا وتنتفي بحسب كراهيتنا.

ب ـ إذا كان ذلك كذلك فالفعل محتاج إلينا وإلا لما وقع.

جـ ـ أنه يقع حسب أحوالنا من العلم والقدرة.

ويردد الحاكم حجج المعتزلة في حرية الإرادة من كون الله ليس خالقاً لأفعالنا وإلا كان مقدوراً بين قدرتين ولكان الله قادراً بقدرة محدثة، وفي أن الإستطاعة قبل الفعل وأنها تصلح للضدين، كذلك أقوالهم في الأرزاق وأن الحرام ليس من رزق الله، وفي الآجال وأن المقتول لو لم يقتل لجاز أن يموت وجاز أن يعيش، كذلك يوافقهم في تأويلاتهم للضلال ـ إن نسب إلى الله ـ والطبع والختم.

ولكن الجديد في طريقته في عرض هذه الآراء، فمع أنه عرض لهذه الأفكار على نفس نهج المعتزلة في كتابه شرح العيون فإنه ولى الموضوع اهتماماً خاصاً وعرضه عرضاً جديداً أثار عليه خصومه من المجبرة في رسالته الموسومة «الدرة على لسان أبي مرة وإلى اخوانه من المجبرة»، وأبو مرة هذا إشارة إلى إبليس الذي يصوره قد أوحى إلى المجبرة بكل آرائهم لأن فيها الزيغ والضلال، تعذر على إبليس أن يخرج المسلمين عن الإسلام فألقى إليهم القول بأن الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره، وأنهم بقبولهم ذلك قد استحلوا كل قبيح ومنكر.

والقدرية هم المجبرة لأن الإسم مأخوذ من القدر، وإنما يؤخذ الإسم من الإثبات لا من النفي كالموحدة والمشبهة، والقدرية يقولون: المعاصي بقدر الله، وحين سئل الرسول عن القدرية في قوله: القدرية مجوس هذه الأمة، قال: قوم يعملون بالمعاصي ويقولون إن الله قدرها عليهم، أما وجه شبههم بالمجوس فذلك لأن المجوس يقولون من يقدر على

الخير لا يقدر على الشر، ومن يقدر على الشر لا يقدر على الخير، كذلك يقول المجبرة: من يقدر على الإيمان لا يقدر على الكفر ومن يقدر على الكفر لا يقدر على الإيمان، بينما مذهب العدلية أن الإنسان قادر على الضدين: على الخير والشر معاً، أو على الإيمان والكفر معاً.

ويصف الحاكم المجبرة بالإزدواج بين فكرهم وعملهم، أنهم إذا ناظروا المعتزلة قالوا بالقدر وإذا دخلوا منازلهم قالوا قول أهل العدل، إذا لقي المجبر خصمه قال: ليس لنا من الأمر شيء، وإنما الأمر إلى خالقه ومن قضائه، وإذا دخل منزله ووجد جاريته قد كسرت كوزاً يساوي فلساً ضربها وعنفها عن كسرها الكوز وتوعدها إن كسرت بعدها ليفعلن كذا وكذا!.

ولما لم يجد إبليس أن الناس كلهم على هذا الباب من نفي الأفعال وإضافتها إلى الله فقد ألقى القول أنها من خلق الله ومن كسب العبد.

ولما كان مدار التكليف على القدرة فقد أوعز إلى المجبرة شيخهم أبو مرة أن الكافر لا يقدر على الإيمان، وأن المؤمن لا يقدر على الكفر، وأنه تستحيل القدرة على الضدين، وأنها موجبة للفعل.

وفي الإرادة والكراهة ألقى إبليس إلى المجبرة أنه تعالى يريد الكفر والمعاصي ويكره من الكفار الإيمان وأنه يرضى بقتل النبيين.

وأوعز إليهم أن مراد إبليس موافق لمراد الله بينما مراد الأنبياء مخالف لمراد الله وينقل على لسان أحد المجبرة هذا الحوار قيل له:

ماذا أراد الله من فرعون؟ فرد المجبر: أراد الكفر.
وماذا أراد إبليس من فرعون؟ فقال المجبر: أراد الكفر.
ثم سئل: وماذا أراد موسى من فرعون: فرد المجبر: أراد الإيمان.

هكذا أوعز إبليس إلى إخوانه المجبرة أن موسى مخالف لمراد الله بينما إبليس موافق له.

ثم ألقى إلى إخوانه أن لا معنى لبعثة رسول ولا لنزول كتاب، فلن يؤمن في الدنيا إلا من خلق الله فيه الإيمان.

كذلك أوعز إليهم أن الحرام والمغصوب والمسروق من رزق الله، وكلها أرزاق حتى

يسهل عليهم بذلك الغصب والسرقة وأكل الحرام.

كذلك ألقى إليهم أن المقتول يقتل بأجله، وأنه لو لم يقتل لمات، رام بذلك تبرئة القاتل وتفشي القتل.

قال عدلي لمجبر: أكان قتل الأنبياء من الله؟ قال المجبر: نعم، قال فلم ذم اليهود بأنهم يقتلون النبيين بغير حق، وأنهم بذلك عصوا واعتدوا؟ فسكت المجبر.

وألقى إليهم القول بأن الأطفال يعذبون بذنوب آبائهم وكذلك قول الأشعري، يجوز أن يعذب الله الأنبياء والأبرار وأن يثيب الفراعنة والكفار حتى يلتبس عليهم عدل الله.

وإن أوعزت إليهم أن الأفعال من قضاء الله فلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على الظلمة، إن الطاعة واجبة لكل متغلب والخروج غير جائز حتى يظهر الفساد ويخفى السداد ويندرس الحق[١٥].

ثانياً: في النبوات:

أكثر العقلاء على أن البعثة جائزة خلافاً للبراهمة، وعندنا أنها متى حسنت وجبت، أنه لما ثبت وجوب اللطف، وأنه تعالى قد علم من حال المكلف أنه إذا كلفه ثم لطف به ببعثه الأنبياء ونزول الشرائع قام بما كلف به صارت بعثة الأنبياء من ألطاف الله ومن مصالح العباد.

قالت البراهمة: كيف يأتي نبي بما يخالف العقل وبما فيه مشقة كالصلاة، ومما يعد سخفاً في العقل كالسعي ورمي الجمرات وبما يقبح في العقل كالذبح.

قلنا: السخف ما كان فيه مضرة، أما ما كان فيه منفعة فهو عين الحكمة، والصلاة والصوم إنما تحسن متى كانت لطفاً، وإذا كان في البعثة مزيد تكليف ففي ذلك مزيد من التعرض للثواب.

وقد أجاز بعض أصحابنا بعثة الرسل لما في البعثة من تنبيه وتحذير وتأكيد لما في العقول، كذلك قال أبو علي، ومنهم من أجاز ذلك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو قول أبي هاشم.

---

(١٥) الحاكم الجشمي: الدرة على لسان الشيخ أبي مرة إلى إخوانه من المجبرة التي أثارت عليه خصومه ودفعتهم إلى قتله.

ولا يجوز أن يبعث نبي إلا ومعه معجز، إنه إذا جاز في مدع النبوة أن يكون صادقاً أو كاذباً لا بد من معجز للنظر في دعواه، إنه إذا وجب تصديق النبي فإن صدقه لا يعلم إلا بمعجز، فدليل النبوة المعجزات ولا شيء يدل على ذلك سواها.

ويشترط في المعجز أن يكون تحدياً وأن يكون متعلقاً بالدعوى وأن يكون مناقضاً للعادة وأن يكون جنسه في مقدور قومه مع كون المعجزة غير مقدورة لهم.

ولا يصح تقديم المعجز على النبوة وإلا كان إرهاصاً كقصة الفيل لأن المعجز متعلق بالدعوى.

ولا يجوز إظهار المعجز لغير الأنبياء وإلا كان في ذلك مفسدة، ففي ذلك قدح في معجزة النبي وتقليل من هيبته ولا تظهر التفرقة بينه وبين غيره، وقد أجازت الإمامية ظهورها على الأئمة، وأجازت الصوفية ظهورها على الأولياء، قلنا: هذه كرامة.

وتفارق المعجزة الشعبذة بوجوه: إن المعجز هو ما كان مخالفاً للطبع ناقضاً للعادة لا يقدر عليه المحتال ولا يدخل في مقدوره، وإذا اجتهد المرء في تحصيل المعجز فإنه لا يظفر به فيعلم أنه من باب المعجز كانشقاق القمر وفلق البحر[١٦].

ولو كانت المعجزات كالحيل ودواعي أعدائهم متوافرة على إبطال أمرهم لأتوا مثل ذلك، ألا ترى كيف احتالوا في وضع الكتب وإيراد الشبه لمعارضة القرآن فلم يأتوا بمثله.

ولا تجوز الكبائر على الأنبياء، فلا يصدر منه ولا قبل البعثة ما ينفر، إن من يؤدي عن الله رسالة لا يجوز أن يقع فيها اختلال بتغيير أو كتمان أو تأخير أو تقديم أو نقص أو زيادة ، لأن في الإخلال بأداء الرسالة جهلاً بالمصالح، وإنما وجبت البعثة لبيان المصالح.

كذلك لا تجوز في الأنبياء ما ينفر منهم من جهة الخلقة، أما العمى والصم فإن أثر في الأداء فإنه لا يجوز.

وتجوز منهم الصغائر بشرط ألا تنفر ولا تؤثر في أداء الرسالة، قال النظام وجعفر بن حرب يجوز أن تقع منهم الصغائر عن سهو أو غفلة، وقال أبو علي: إنما تقع ذنوبهم من جهة التأويل من غير عمد.

---

(١٦) الحاكم الجشمي: شرح العيون ص ٣٥٠ وما بعدها.

ونسخ الشرائع جائز، ولا يعد ذلك من البداء[١٧]، وإنما يكون الشيء من البداء إذا اجتمعت فيه شرائط خمسة:

١ ـ أن يراد أمر ونهي.
٢ ـ أن يكون الفعل واحداً.
٣ ـ أن يكون الوقت واحداً.
٤ ـ أن يكون المكلف واحداً.
٥ ـ أن يكون الوجه واحداً.

فمتى تكاملت هذه الوجوه دل ذلك على البداء ومتى أخل بوجه منها لا يدل، فنسخ الشرائع ليس من البداء في شيء لأن الأفعال تغايرت والمكلفين والوقت.

وقد صحت نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بمعجزات كثيرة أظهرها القرآن، ووجه إعجاز القرآن أنه بلغ مبلغاً من الفصاحة عجز الخلق عن الإتيان بمثله.

وليس في القرآن ما ليس له معنى ـ خلافاً للحشوية ـ لأن الغرض من الخطاب الإفادة وهذه تقتضي معرفة المعاني، ولو جاز أن يخاطب بما لا يعرف معناه لم يكن بأن يخاطب العرب بلغاتهم أولى من العجم ولا بالعربية أولى من الزنجية.

ولا يختص الرسول بمعرفته معاني الخطاب، قالت الإمامية: لا تعرف معاني القرآن إلا من جهة الإمام، وألفاظ القرآن تدل على معانيه إذ نزل بلسان عربي مبين، وإنما يدل الكلام على المراد بالمواضعة خلافاً للباطنية[١٨].

والملائكة أفضل من بني آدم، وقد اختلفوا في ذلك:

قال بعضهم: الأنبياء والمؤمنون الصالحون أفضل.

وقال آخرون: الأنبياء فقط أفضل.

وقالت الإمامية: الأنبياء والأئمة أفضل.

---

(١٧) البداء بمعنى الظهور بعد الخفاء أي بدا لله أمر لم يكن سبحانه به عالماً فغير سبحانه أمره أو نهيه، وقد اعتبرت اليهود نسخ شريعتهم من عيسى أو محمد يفيد البداء على الله.

(١٨) أي إن اللغة من المواضعات الإجتماعية أي ما اتفق المجتمع على دلالة كل لفظ على معنى معين خلافاً للباطنية الذين جعلوا من الألفاظ رموزاً وأسراراً عديدة تشير إلى معتقدهم.

وقال فريق: بل نبينا محمد وحده أفضل.

وذهب فريق إلى أن جميع بني آدم أفضل إذ قالوا: لا فضل لهم لأنهم مجبورون على الطاعة.

أدلتنا على أفضلية الملائكة قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ المَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لله وَلَا المَلَائِكَةُ المُقَرَّبُونَ. . .﴾ ومعلوم من سياق هذا الكلام أن ما بعد «لا» يكون أفضل من المذكور قبلها كالقول زيد لن يستنكف ولا عمرو، أو لن أزوره ولا الأمير، كذلك قوله تعالى: «إنّي ملك. . .» مما يدل على عظم حالهم وعلى أفضليتهم.

والذي يدل على أفضليتهم كذلك أنهم يفعلون ما يؤمرون وأنهم معصومون وعلى طاعة الله دوماً ملتزمون بينما الذنب والمعصية على بني آدم جائزتان[١٩].

آراؤه الكلامية بوصفه زيدياً:

يقول الحاكم الجشمي: اجتمعت أنا وجماعة من أهل العدل، فجرى ذكر المذهب، فذكر أن للعدلية من الإسناد في المذهب ما ليس لأحد من فرق الأمة اسنادهم متصل بواصل وعمرو عن محمد بن الحنفية عن أبيه أمير المؤمنين عن النبي. فهل لأحد سلف كسلفنا؟ مذهبنا هاشمي، ولقبنا بالزيدية لانتسابنا إلى الإمام السابق إلى طاعة الله المجاهد في سبيل الله زيد. . . . من مشايخنا أبو الهذيل وبشر والنظام وحرب وأبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة والسادات من أولاد علي عليه أفضل الصلاة والسلام[٢٠].

ويذكر الحاكم في كتابه «تنبيه الغافلين. . .» فضائل الإمام علي فيقول: ما من آية فيها مدح وتعظيم وتكريم وتشريف إلا وأمير المؤمنين معني بها، وما من آية ورد فيها عتاب لبعض صحابة رسول الله إلا وهو خارج عنها.

لم يؤمر عليه الرسول أحداً، وما بعثه في جيش إلا أمره عليهم، وكان صاحب لوائه في غزواته.

أخذ براءة من أبي بكر ودفعها النبي إليه قائلاً: لا يبلغها عني إلا أنا أو رجل مني،

---

(١٩) المرجع السابق: ص ٢٠ وما بعدها.

(٢٠) الحاكم الجشمي: الدرة على لسان أبي مرة إلى إخوانه من المجبرة ص ٢٦ ـ ٢٧ رقم ٥٨ علم الكلام الجامع الكبير.

أخرجه عند المباهلة وأجراه مجرى نفسه دون غيره، وآخى بينه وبين نفسه لما آخى عليه الصلاة والسلام بين الصحابة قائلاً: هو أخي في الدنيا والآخرة.

زوجه الرسول ابنته فاطمة سيدة نساء العالمين وقال لها: زوجتك أغناهم علماً وأقدمهم سلماً.

لم ينكر عليه النبي شيء قط، بل أنكر على من شكاه معرضاً عنه قائلاً: ما لكم ولعلي، علي مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن ومؤمنة.

عن حذيفة وأبي سعيد الخدري قولهما: كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ببغضهم لعلي. وروى ابن عباس أنه قال في قوله تعالى ﴿ومِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاةِ اللهِ﴾ (البقرة: ٢٠٧) نزلت في علي لما بات على فراش رسول الله.

وعنه أيضاً في قوله تعالى: ﴿الَّذينَ يُنْفِقُون أمْوالَهُمْ باللَّيلِ والنَّهارِ سِراً وعَلانِيَةً فلَهُمْ أجْرُهُمْ عِنْدَ ربِّهِمْ ولا خَوْفٌ عليْهِمْ...﴾ (البقرة: ٢٧٤) نزلت في علي إذ كان معه أربعة دراهم أنفقها سراً وليلاً.

ويوم المباهلة خرج رسول الله وعلي بين يديه والحسن عن يمينه قابضاً بيده والحسين عن شماله وفاطمة خلفه، وقال لنصارى نجران: هؤلاء أبناؤنا وأشار إلى الحسن والحسين، وهؤلاء أنفسنا وأشار إلى علي، وهذه نساؤنا وأشار إلى فاطمة، هكذا خصهم الله بالفضل وأجراهم النبي مجرى نفسه، فلعن علي يجري مجرى لعن النبي، وقيل هذا الإختصاص بالفضل لكونهم معصومين.

وروى الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بإسناده عن جبير عن الضحاك عن ابن عباس: لما أمر الله آدم بالخروج من الجنة رفع طرفه إلى السماء فرأى خمسة أشباح عن يمين العرش، فقال: إلهي، هل خلقت قبلي أحداً، فأوحى الله تعالى إليه: أما تنظر إلى هذه الأشباح عن يمين العرش، فقال بلى، قال هؤلاء الصفوة من نوري، اشتققت أسماءهم من اسمي، فأنا الله المحمود وهذا محمد، وأنا العلي وهذا علي، وأنا الفاطر وهذه فاطمة[٢١]، وأنا المحسن وهذا الحسن وهذا الحسين ولي الأسماء الحسنى، فقال آدم عليه السلام: فبحقهم اغفر لي، فأوحى الله إليه قد غفرت لك وتلقى الكلمات من ربه.

---

(٢١) الإشتقاق من فاطر فاطرة وليس فاطمة ولا يعلل هذا الضعف الذي قد يجرح الحديث كله ويشير فقط أنها سميت فاطمة لأن الله فطم محبيها من النار.

ويشير الحاكم إلى أن النبي قد نص على علي بالإمامة والخلافة من بعده وأن الآية: ﴿يا أيّها الرّسُولُ بلّغ ما أُنزِل إليْك منْ ربّك وإنْ لمْ تفْعل فما بلّغْت رسالتهُ﴾ (المائدة: ٦٧) التبليغ المقصود هو تبليغ الأمة بإمامة علي وخلافته بعد النبي، كذلك الآية: ﴿اليوْمَ أكْملتُ لكُمْ دِينكُمْ...﴾ (المائدة: ٣) نزلت عصر يوم عرفة من عام ١٠ هـ وكان الرسول قد شرع جميع الشرائع قبل ذلك فلم يبق إلا أنه أمره أن ينص على علي بالإمامة وليجعله الحجة على خلقه وحفظ دينه، وأنه حين نزلت هذه الآية أخذ بيد علي وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه..[٢٢]، ويذكر الحاكم حديث الغدير وحديث المنزلة.

ويشير الحاكم إلى فضل فاطمة بالقول: كان رسول الله إذا خرج كان آخر عهده بفاطمة وإذا رجع كان أول عهده بفاطمة.

وإلى فضل الحسن والحسين يشير إلى الحديث: الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبوهما خير منهما، وإلى قوله عليه الصلاة والسلام: الحسن والحسين ابناي، من احبهما فقد احبني ومن أحبني فقد أحبه الله ومن احبه الله أدخله الجنة، ومن أبغضهما فقد أبغضني ومن أبغضني أبغضه الله ومن بغضه الله أدخله النار على وجهه.

كما يستدل بقول الله تعالى: ﴿وفَضّل الله المُجاهِدينَ على القاعِدينَ أجْراً عظِيماً﴾ (النساء: ٩٥) على أن زيد بن علي كان أفضل أهل زمانه، ويذكر عن زيد أن قوله تعالى: ﴿أذِنَ للذين يُقاتلونَ بأنّهُمْ ظُلموا وأنّ الله على نَصرهِمْ لقدير﴾ أنه قال: فينا نزلت، وعن جعفر الصادق في قوله تعالى: ﴿مِن المُؤمنينَ رجالٌ صدقوا ما عاهَدُوا الله عليْهِ فمنهمْ منْ قَضى نحْبهُ...﴾ (الأحزاب: ٢٣) أنه قال ذهب والله عمي زيد وأصحابه على مذهب عليه علي والحسن والحسين شهداء من أهل الجنة.

وعن محمد الباقر أنه قال: إن أخي زيد خارج وإنه مقتول وهو على الحق، وويل لمن خذله وويل لمن حاربه والويل لمن قتله، قال جعفر الجعفي: فلما سمعت ذلك قلت لزيد سمعت أخاك يقول كذا وكذا فقال زيد: أيسعني أن أسكت وقد تحولوا عن كتاب الله إلى الجبت والطاغوت، إني شهدت في مجلس هشام (ابن عبد الملك) رجلاً يسب رسول الله، فقلت للسباب: ويحك يا كافر أما أني لو تمكنت منك لأزهقت روحك، فقال هشام:

---

(٢٢) تذكر المصادر الشيعية كلها أن هذا الحديث قد قاله الرسول يوم الغدير الموافق ١٨ ذي الحجة فإذا كانت الآية قد نزلت يوم عرفة أي ٩ ذي الحجة فإن قرن الحاكم الحديث بالآية غير صحيح.

مه عن جليسنا يا زيد، فوالله لو لم يكن إلا أنا وابني يحيى لخرجت عليه وجاهدته حتى أفنى. ولقد قال زيد أيضاً: والله إني لأستحيي أن ألقى رسول الله ولم آمر بالمعروف ولم أنه عن منكر[٢٣].

---

(٢٣) الحاكم الجشمي: تنبيه الغافلين على فضائل الطالبين مخطوط.

نصوص

في العلم والعمل وفي معرفة الله وعبادته:

يحسن تحمل المشاق لوجهين: طلب النافع ودفع الضر، وما يخرج من هذين الوجهين يعد لهواً.

فإذا ثبت في عقل كل عاقل حسن طلب النفع ووجوب دفع الضرر ولهما أسباب بها يطلب النفع وبها يدفع الضرر فيجب السعي في طلبه..

ولا مطلوب أولى بالطلب من الثواب، ولا ضرر ولا تعب ولا محنة ولا آفة ولا خوف أولى بالتحرز منه من العقاب.

وللطلب أربعة أركان: الطالب والمطلوب منه والسبب الذي يطلب به، فطالب الثواب هو المكلف، والمطلوب: الثواب والنجاة من العقاب، والمطلوب منه هو الله تعالى، والسبب طاعة الله تعالى وترك معاصيه، قال تعالى: ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله....﴾ ومن يطلب بغير سبب لا يصل إلى المطلوب.

والسبب سببان: العلم والعمل، بغير العلم لا ينفع عمل إذ العلم أصل العمل، والعمل بغير العلم لا يحصل به المقصود، وإنما يحصل المقصود بهما جميعاً.

وللعمل شروط فإذا عمل بتلك الشروط تكون عبادة يستحق بها الثواب، وإذا لم يعمل بتلك الشروط لا تصح العبادة، وشرائطه كثيرة ولكن بناءه على ثلاثة أشياء:

أحدهما: أن يعرف أنه يعمل بأمر الله وأن عبادته له، ولا تصح العبادة إلا بعد أن يعرف الله تعالى ويعرف صفاته وعدله ويعرف رسله حتى يعرف أن عبادته بأمر الله، فإذا ثبت هذا فيجب أن يعرف أولاً أصول الدين.

والثاني: يجب أن يعرف ما يعمله لأن لكل عبادة شروطاً وأركاناً وسنناً فلا بد من معرفة شروطها وأركانها وسننها حتى يتمها، فإذا لم يعرف شروطها ولم يؤدها بأركانها وسننها لم تكن عبادة.

والثالث: يجب أن يعرف أن عبادته تؤدي لأي غرض، لأنه إن أداها لغير غرض صحيح أو لغرض دنيوي لا تكون عبادة فيجب أن يعرف أنه يفعل العبادة لأنها واجبة عليه ولأنها مصلحة له.

والعمل بغير علم لا يكون عبادة فيجب أن يبدأ بالعلم حتى يعرف، لأن من لم يعرف الصلاة كيف يصلي، وإذا لم يعرف رسول الله كيف يؤمن به، قال تعالى: ﴿قُلْ هلْ يسْتوي الَّذينَ يعْلمُون والَّذينَ لا يعْلمُون﴾ (الزمر: ٩)، وقال: ﴿إنَّما يخْشى الله منْ عِبادِه العُلماءُ﴾ (فاطر: ٢٨) فطلب العلم فريضة.

والعلم على أقسام شتى، أولها: علم التوحيد وأصول الدين، والثاني: علم الشريعة وهو الفقه، والثالث: علم الحديث والأخبار والروايات، والرابع: علم التفسير ومعاني القرآن.

ولا بد لهذه العلوم من ترتيب ودرجات، فإذا لم يعلم أصول الدين والتوحيد والعدل والنبوات لا ينفع سائر العلوم ولا يحصل المقصد، لأن القرآن كلام الله تعالى والفقه أركان أمر الله والحديث أخبار وروايات رسول الله، فإذا لم يعرف الله كيف يعرف كلام الله وإذا لم يعرف الرسول كيف يعرف صحة الأخبار عنه.

وهذه الأصول لا يمكن معرفتها ضرورة، والتقليد ليس بطريق للمعرفة فلم يبق إلا أن ينظر في الدليل حتى يعرف هذه الأصول، ولذلك قال تعالى ﴿أولمْ يَنْظُروا في ملكُوتِ السَّموات والأرضِ﴾ (الأعراف: ١٨٥).

ذلك أن طريق معرفة التوحيد واحد من ثلاثة: إما أن يكون الضرورة أو التقليد أو النظر والإستدلال.

ولا يجوز أن تكون معرفة الله ضرورة ولو كانت كذلك لما اختلف

العقلاء فيه كما لا يختلفون في الضروريات، ولو كانت معرفة الله ضرورية لما احتاج إلى نظر استدلال، وكيف تكون معرفته ضرورية والنفس يداخلها في هذه المعرفة شك وشبهة.

والتقليد ليس بطريق للعلم لأن تقليد أحد ليس أولى من غيره، لأنه لا يمكن معرفة الحق بالتقليد، لأن المقلد لا يكون موقناً فلا يأمن أن يكون على الباطل، والله تعالى ذم التقليد في القرآن في آيات كثيرة... فلم يبق إلا النظر والإستدلال، وقد ذكر الله الأدلة في التوحيد وما أحال إلى تقليد أحد من الأنبياء أو الأئمة.

والعجب من عاقل يشتغل طول عمره في تعلم الفقه ويتكلم في الحلال والحرام ويفتي ويناظر ويحكي أقوال الفقهاء ويتكلم في علل الفقه فإذا سئل عن التوحيد والعدل والنبوات لا يعرف.. فإن قيل له بماذا تعرف الله تعالى لا يحير جواباً، ولو سئل عن علم التوحيد لا يخبر عنه ولا يعرف ويقول: الكلام في هذا بدعة.

ولو سأله ملحد عن الرسول الذي يروي الأخبار عنه وعن دلائل نبوته لا يعرف كيف يجيب، والعجب من عاقل يتكلم في الفروع ولا يعرف الأصول، فمثله كمثل من تعلق بفرع شجرة ولا خبر له عن أصلها وساقها، إن جميع العلوم مبني على التوحيد والعدل، وهما أصل العلوم فمن قصر فيه قصر في جميع العلوم.

من كتاب: نصيحة العامة

النص الثاني:

لو قوبل جميع من في العالم بعد الأنبياء عليهم السلام مع علي بن أبي طالب لرجح عليهم.. إذ لا يمكن إحصاء فضائله.

كان الإمام بعد النبي علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم زيد بن علي ثم ابنه يحيى ثم محمد النفس الزكية ثم أخوه إبراهيم ثم الحسن بن علي الفخي ثم يحيى بن عبد الله ثم محمد بن إبراهيم ثم أخوه القاسم ثم أخوه إبراهيم ثم الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين ثم

المهدي لدين الله أبو عبد الله بن الحسين الداعي ثم السيد المؤيد بالله ثم السيد الناطق بالحق أبو طالب ثم من بعدهم من ظهرت فيه شرائط الإمامة من أولاد الحسن والحسين.

من كتاب: نصيحة العامة.

الفصل الثالث

قمة العطاء وذروة الفكر الزيدي
يحيى بن حمزة المؤيد بالله
٦٦٩ ـ ٧٤٩ هـ

هو أبو إدريس يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إدريس بن علي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق (لقب بالمؤيد بالله أو المؤيد برب العزة)

ولد بصنعاء واشتغل بالعلم من صغره، وصحب الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى في حربه ضد الإسماعيلية، أخذ العلم عن الإمام يحيى بن محمد السراجي والفقيه عامر بن زيد الشماخ، قام بالإمامة بعد وفاة الإمام محمد بن المطهر فنهى عن المنكرات وحمل الناس على الطريق القويم كما تقدم لحرب الباطنية وداعيتهم علي بن إبراهيم الهمداني. ولكن طال القتال ومال الفريقان إلى الصلح.

يصفه الشوكاني فيقول: من أكابر الزيدية بالديار اليمنية وله ميل إلى الإنصاف مع طهارة لسان وسلامة صدر وعدم إقدام على التفكير والتفسيق بالتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن، كثير الذب عن الصحابة وكان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها.. وبالجملة فهو ممن جمع الله له بين العلم والعمل والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دفن بمدينة ذمار وقبره بها مشهور يزار[١].

أهم مؤلفاته:

كان الإمام يحيى كثير التصانيف حتى قيل إن عدد كراريسه (لعلها أوراقه) بعدد أيام حياته وقبل أيام قيامه (٧٢٩ ـ ٧٤٩ هـ) نذكر منها:

---

(١) الشوكاني: البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع مجلد، ص ٣٣٢ (رقم الشخصية ٥٧٦).

١ ـ أطواق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة: مخطوط.
٢ ـ الإنتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: فقه ـ مخطوط ـ وقد اعتمد عليه وأخذ منه أحمد بن يحيى المرتضى كتابه البحر الزخار.
٣ ـ الأنوار المضيئة شرح الأربعين حديث السيلقية: مخطوط.
٤ ـ الإيجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم البيان ومعرفة إعجاز القرآن: مخطوط.
٥ ـ الإيضاح لمعاني المفتاح: فرائض ـ مخطوط.
٦ ـ التحقيق في إزالة الإكفار والتفسيق: علم كلام ـ مخطوط.
٧ ـ تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب: زهد ـ تحقيق إسماعيل الجرافي وأحمد الهيضمي المكتبة السلفية ١٩٥٨.
٨ ـ التمهيد لأدلة مسائل التوحيد: كلام ـ مخطوط.
٩ ـ الجواب الرايق في تنزيه الخالق: كلام ـ مخطوط.
١٠ ـ الجواب القاطع للتمويه عما يرد على المحكم والتنزيه: كلام ـ مخطوط.
١١ ـ الجواب الناطق بالصواب القاطع لعرى الشك والإرتياب: كلام ـ مخطوط.
١٢ ـ الجوابات الوافية بالبراهين الشافية: كلام ـ مخطوط.
١٣ ـ الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي: شرح كتاب بنهج البلاغة للإمام علي ـ مخطوط.
١٤ ـ الرسالة الوازعة لصالح الأمة عن الإعتراض على الأئمة: كلام ـ مخطوط.
١٥ ـ الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين: المطبعة المنيرية بمصر ١٣٤٨.
١٦ ـ الرسالة الوازعة لذوي الألباب عن فرط الشك والإرتياب: مخطوط ـ مجموع ٢٢٢.
١٧ ـ الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية، وهو من أهم كتبه الكلامية ٤ أسفار في مجلدين كبيرين: كلام ـ مخطوط رقم ٨٨..
١٨ ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز:

بلاغة ـ مطبوع بالقاهرة ١٩١٤ .

١٩ ـ العدة في المدخل إلى العمدة: جزآن ـ فقه ـ مخطوط.

٢٠ ـ العمدة في الفقه: ٦ مجلدات ـ فقه ـ مخطوط.

٢١ ـ عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي: رد على الغزالي ودفاع عن المعتزلة ـ مخطوط فقه ٣٧

٢٢ ـ القانون المحقق في علم المنطق: منطق ـ مخطوط.

٢٣ ـ القسطاس: كلام ـ مخطوط.

٢٤ ـ الكاشفة للغمة عن الإعتراض على الأئمة: كلام ـ مخطوط.

٢٥ ـ كتاب الوعد والوعيد: كلام ـ مخطوط.

٢٦ ـ الكوكب الوقاد في أحكام الإجتهاد: أصول الفقه ـ مخطوط.

٢٧ ـ المحصل في كشف أسرار المفصل (للزمخشري): أدب ـ مخطوط. رقم ٩٨ مكتبة الجامع.

٢٨ ـ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار: كلام ـ مخطوط رقم ١٣١ مكتبة الجامع . تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند.

٢٩ ـ الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام: كلام ـ نشره الدكتوران علي سامي النشار وفيصل عون ـ منشأة المعارف ـ اسكندرية.

٣٠ ـ مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار: مخطوط ـ مجاميع. ٨٩ كلام ٦٧.

٣١ ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول: أصول الفقه ـ مخطوط ٣ أجزاء.

٣٢ ـ الحاوي في أصول الفقه: أصول الفقه ـ مخطوط ٣ أجزاء.

٣٣ ـ المعالم الدينية في العقائد الإلهية: تحقيق سيد مختار حشاد ـ وهو ملخص كتاب الشامل ـ مكتبة «الحكمة اليمانية» ١٩٨٩ .

---

(٢) يمكن الرجوع إلى سائر كتبه الموجودة في كتاب عبد الله الحبشي مصادر الفكر العربي في اليمن ص ٥٦٤ ـ ٥٧٠.

آراؤه الكلامية :

أولاً في الإلٓهيات :

١ ـ وحدانية الله :

القول بأن الله واحد له عدة معان :

أولهـا: أنه تعالى لا يجوز عليه التجزي والإنقسام.

ثانيها: أنه لا يشاركه غيره في صفاته.

ثالثها: أنه يستحق العبادة دون غيره.

رابعها: أنه لا ثاني له ولا قديم معه سواه.

وهناك عدة أدلة على وحدانيته أشار إليها تعالى في كتابه الكريم منها :

١ ـ دليل التمانع: ﴿لوْ كانَ فيهما آلِهةٌ إلاّ اللهُ لفسدَتـا. . .﴾ (الأنبياء: ٢٢) أي إن إثبات آلهة غيره يقتضي الفسـاد.

٢ ـ كثرة الآلهة تقتضي تفاوت درجاتهم وتعالي بعضهم على بعض ومغالبـة بعضهم لبعض: ﴿ومَا كان معـهُ من إلٰهٍ إذن لـذهب كُل إلٰـهٍ بما خلقَ ولعـلاَ بعْضهُم على بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١).

٣ ـ ولاقتضت الكثرة المطاولة. . ﴿إذنْ لابْتَغُوا إلى ذي العَرْشِ سبِيلاً﴾ (الإسراء: ٤٢)، كما يتطاول الملوك محبة التسلط.

٢ ـ في العدل الإلٰهي :

١ ـ في تفسير معنى العدل :

يستعمـل لفظ العدل في مجـار ثلاثـة: لغة وعـرفاً واصـطلاحاً، يطلق لغة ويـراد به الفعل، عدل يعـدل عدلاً، أمـا عرفـاً فمأخـوذ من تعادل الشيئين وتسـاويهما، ويطلق في اصطلاح المتكلمين على وجهين: أحدهما يراد به الفعل نفسه أي تبرئته سبحانـه عن فعل القبيح والإخلال بـالـواجب، فمن اعتقـد أن الله بهـذه الصفـة فهـو من أهـل العـدل[4]،

---

(٣) لتفصيل القول في آرائـه الكلاميـة راجع كتـابي: الإمام يحيى بن حمـزة وآراؤه الكلاميـة في المكتبة الغربية من الجامع الكبير.

(٤) ولذا فإنه يطلقه على المعتزلة والزيدية لا على المعتزلة فقط كما هو مفهوم لدى الباحثين في علم الكلام

وثانيهما: يطلق ويراد به الفاعل وهو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو عدل.

والمعارف المتعلقة بالعدل يمكن النظر إليها باعتبارها في أنفسها وباعتبار وجوهها وباعتبار اختلاف الناس في أحكامها، أما باعتبارها في أنفسها فهي إثبات ونفي، ما يتعلق بالإثبات هو القول أن أفعال الله تعالى حكمة وصواب وحق وعدل وأنه يثيب أهل الطاعة وأنه يريد الطاعات، وأما ما يتعلق بالنفي فنحو العلم بأن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، أما باعتبار وجوهها فتنقسم إلى نوعين: ما يحسن من الله تعالى فعله وما يقبح من الله تعالى فعله لو أنه قد فعله، وأما باعتبار اختلاف الناس فيها فمردها إلى شبهات تقتضي الإلزامات المتوجهة إلى المخالفين ودحض هذه الشبهات(٥).

ب ـ في إقامة الدلالة على أنه تعالى حكيم:

الغرض من تقرير أنه تعالى حكيم هو تنزيه الله عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ولا خلاف بين المسلمين في أن الله حكيم، ولكن المجبرة يوافقونا من جهة اللفظ ويخالفونا من جهة المعنى، إذ يقولون إنه المحدث لجميع الفواحش والمعاصي وإنه خالقها وإنه لا ضلالة ولا قبيح إلا وهو صادر من جهته، ويستدلون على ذلك بخلق إبليس مع انتفاء المصالح من خلقه وأنه أضل أكثر الخلق عن الدين.

والرد عليهم أنه لو كان فاعلاً للقبيح لوجب أن يكون جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه، ولو جاز أن يفعل شيئاً من القبائح لجاز أن يكون غير صادق في جميع ما أخبر به من وعده ووعيده وقصص أنبيائه وكان يلزم ألا يوثق بشيء من هذه الأخبار.

على أن أكثر المسلمين لا يذهب مذهب المجبرة، وإنما يذهب فريق منهم إلى أنه موصوف بالقدرة على القبيح وأنه يصح صدوره من جهته ولكنه لا يفعله، فذهب أبو الهذيل والخوارزمي إلى أن فعل القبيح ممكن من جهة القادر مستحيل منه بالإضافة إلى دواعيه، بينما ذهب النظام إلى أن الظلم والجهل والكذب لا يتعلق بقدرة الله، وذهبت الأشعرية إلى أنه فاعل لهذه الأشياء موجد لها ولكن فعله لها غير قبيح.

والمختار عندنا ما ذكره الشيوخ أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي، وهو أنه تعالى قادر لذاته ونسبه ذاته إلى كل الممكنات على سواء، ومن جملة الممكنات القبائح فيجب

---

(٥) يتبع يحيى بن حمزة هذا التحليل في كل المسائل التي يعرض لها.

أن يكون تعالى قادراً عليها، إن فعل القبيح صحيح بالإضافة إلى قادريته مستحيل بالإضافة إلى دواعيه، أي إن افترض تغير دواعيه إلى فعل القبيح من الله تعالى محال والمحال غير مقدور، إن الأدلة قد دلت على إمكانه من جهة قدرة الله ولا محال في الإمكان.

جـ - في أنه تعالى غير خالق لأفعال العباد:

لبيان ذلك نذكر أولاً حقيقة الفعل ثم نذكر أقسام الأفعال ثم بعد ذلك جهة هذه الأفعال وفاعلها مع بيان شبهات المخالفين وحججهم والإلزامات المترتبة على دعاويهم وقضيتنا أن الأفعال حادثة من جهة العباد.

نبدأ ببيان حقيقة الفعل: معنى الفعل هو ما حدث حسب دواعيه، ونريد بقولنا ما حدث هو حصوله بعد أن لم يكن، أما قولنا بحسب الدواعي إليه فذلك لأن الفعل لا يحصل من جهة الفاعل إلا من جهة الداعي، يدخل في هذا القول الفعل المتولد وغير المتولد.

وقد ذكر الخوارزمي تعريفاً آخر، فالفعل عنده ما حدث على جهة الصحة، ويعني بالصحة أن يكون في حال الفعل يجوز أن يفعل ويجوز أن لا يفعل لأن الإختيار أصل في ماهية الفعل، ولا يعني بالإختيار إلا ترداد الداعي، لأن الصحة يراد بها معنيان: أحدهما: نفي الإستحالة وهذا يشترك فيه القادر والموجب لأن كل واحد منهما يصح أثره بمعنى أنه لا يستحيل، وثانيهما: تردد الداعي وهذا لا يكون إلا في حق الفاعل.

وذكر قاضي القضاة تعريفاً ثالثاً: فالفعل عنده ما حدث من قادر عليه، وغرضنا بذكر القادر أن تعلم صحة الفعل منه لأن هذه الصحة هي أصل في مفهوم الفعل.

نحن بصدد ثلاثة تعريفات ركز الأول على الداعي بينما ركز الثاني على الصحة أو الإختيار أما الثالث فقد اهتم ببيان القدرة.

وللأفعال تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة:

التقسيم الأول:

إلى ما يكون له صفة زائدة على حدوثه وإلى ما لا يكون له صفة زائدة على حدوثه، وينقسم الأول إلى ما له فعله وما ليس له فعله، والذي له فعله ينقسم إلى ما يستحق بفعله المدح وإلى ما لا يستحق بفعله المدح، والذي يستحق بفعله المدح ينقسم إلى ما يستحق بتركه الذم وإلى ما لا يستحق بتركه الذم والأول هو الواجب والثاني هو المندوب،

والذي لا يستحق على فعله المدح هو المباح وأما الذي ليس له فعله فهو ينقسم إلى ما يستحق الذم على فعله وهو القبيح وإلى ما لا يستحق الذم على فعله وهو المكروه.

وأما الذي ليس له صفة زائدة على حدوثه فهو الحركة اليسيرة والإعتماد اليسير.

التقسيم الثاني:

باعتبار حاجة الفعل إلى القدرة، وينقسم إلى ما يفتقر إلى القدرة وما لا يفتقر إلى القدرة، والذي يفتقر إلى القدرة ينقسم إلى ما يكون حاصلاً على القدرة من غير واسطة وهذا هو الفعل المبتدأ لأنه حاصل في محل القدرة من غير واسطة غيره، وإلى ما تؤثر فيه القدرة مع واسطة وهو الفعل المتولد، وينقسم بدوره إلى ما يكون منفصلاً عن محل القدرة وهذا هو المتعدي نحو الطعن والرمي وما أشبهه، وإلى ما يكون حاصلاً في محل القدرة وهو الفعل الواقع لا بحاسة وهذا لا يكون إلا في حق القادر لذاته.

التقسيم الثالث:

باعتبار ما يستحق عليه، وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

ما يستحق عليه المدح والثواب وهو الواجب والمندوب.

وما يستحق عليه الندم والعقاب وهو المحرم والقبيح.

وما لا يستحق عليه مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً وهو المباح.

في هذه التقسيمات يتبين أن الأفعال المكلف بها الإنسان لها صفة زائدة على حدوثها لأنها ليست كالأفعال الإضطرارية، هذه الصفة الزائدة على موضوع استحقاق الثواب أو العقاب، ما دام للفاعل أن يفعله وله ألّا يفعله، وأن هذا الأفعال تقترن بالقدرة عليها سواء أكانت من غير واسطة كالفعل المبتدأ أم بواسطة كالفعل المتولد.

أما الأفعال الإلّهية فمخترعة لا مبتدأة ولا متولدة، وإنها صادرة من القادر لذاته.

١ ـ أنه فعل صادر من مختار قادر عليه حسب دواع معينة دعته إلى إحداثه.

٢ ـ أن الفعل الإرادي له صفة زائدة على مجرد طبيعة الفعل وأن هذه الصفة هي موضوع استحقاقه الثواب أو العقاب ما دام للفاعل أن يفعله وله الا يفعله.

٣ ـ تقترن هذه الأفعال بالقدرة عليها سواء أكانت من غير واسطة في حالة الأفعال المبتدأة أم بواسطة في حالة الأفعال المتولدة.

٤ - أما الفعل الإلهي فهو مخترع أي أن ذلك الفعل لا يفتقر إلى قدرة زائدة عن ذاته وإنما يقع الفعل منه سبحانه بدون حاسة ولا جارحة ولا آلة وإنما مجرد قوله «كن».

بعد هذا التحليل الذي أراد أن يمهد به يحيى بن حمزة لقضيته وهي أن أفعال العباد حادثة من جهتهم يذكر خلاف المخالفين وشبهاتهم.

الفريق أول هم المجبرة: وقد ذهبوا إلى أن الواحد منا غير مستقل بالإيجاد وهم على مرتبتين:

الأولى: أن الأفعال لا تتعلق بنا إلا من جهة الحلول وهؤلاء هم الجهمية.

الثانية: أن الأفعال تتعلق بنا من ناحية الكسب، وللكسب تفسيرات:

أ - أنه الفعل الذي وقع حادثاً بقدرة الله تعالى مقارناً لقدرة العبد وهذا هو المحكي عن الأشعري.

ب - أن الكسب هو تأثير القدرة في وصف الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية.

جـ - أن جهة التعلق بنا هو الحدوث، لأن القدرة مؤثرة في الحدوث وأن حدوث الفعل كما هو حاصل بقدرة العبد. وهذا هو المحكي عن الجويني والإسفراييني.

يقدم الإمام يحيى بعد ذلك الأدلة على أننا محدثون لأفعالنا أهمها:

١ - كل عاقل يعلم بالضرورة تفرقة ضرورية بين قيامه وقعوده وحركته ومشيه وبين حركة جسمه بالرعدة وارتعاش جسمه وعروقه وهذه التفرقة معروفة بالضرورة.

٢ - يدرك كل عاقل أن وقوع تصرفاته موقوفة على دواعيه، ولولا دواعيه لما وقع شيء منها.

٣ - يعلم العقلاء بالضرورة علماً أولياً حسن ذم المسيء على إساءته وحسن مدح المحسن على إحسانه كما يعلمون بالضرورة قبح المدح والذم على طول القامة وقصرها أو على بياض الوجه وسواده أو على أن السماء فوقه والأرض تحته.

٤ - يستحسن العقلاء الأمر بالقيام والقعود والخروج والدخول لبعض المنافع وينهون عن هذه الأفعال لبعض المضار ويعلمون تفرقة ضرورية بين أن يؤمر بتحريك أصابعه وبين أن يؤمر بصعود إلى السماء أو نقل الجبال كما يعلم الفرق بين نهيه عن القيام بالحركة وبين أن ينهى عن حمل الجبال.

ويورد يحيى بعد ذلك شبهات المخالفين على هذه الأدلة ويتولى الرد عليها، قالوا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا تفرقة ضرورية بين كون الواحد منا محدثاً لأفعاله، .فلو كان الواحد منا محدثاً لأفعاله بعلم ضروري لجرى مجرى العلم بالقضايا الضرورية ، فلما وجدنا بينهما فرقاً علمنا أن إيجاد الأفعال من جهة الإنسان ليس العلم به ضرورياً.

وقالوا ما كان علماً ضرورياً لا بد أن يكون مشتركاً بين العقلاء ولكنا وجدناهم مختلفين في اعتبار الإنسان محدثاً لأفعاله فعلمنا أن ذلك ليس علماً ضرورياً(٦).

وردنا عليهم أن العلوم الضرورية متساوية في الجلاء والوضوح وأن لا اختلاف بين العقلاء في حدوث أفعالنا حسب الدواعي والمقاصد وانتفائها حسب الكراهية والصوارف.

لقد أضاف الله أعمال العباد إليهم من جهة الخلق والكسب معاً أما الخلق فقد قال تعالى: ﴿فتبارك الله أحْسن الخالِقِينَ﴾ فورد اللفظ بصيغة الجمع مع أن الله خالق كل شيء للدلالة على أن أفعالنا لا تندرج تحت خلقه وأنها من خلق الإنسان، وحثت السنة على العمل، إذ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)، والإجماع منعقد على أن الرضى بقضاء الله واجب فلو كان الكفر من قضاء الله لوجب الرضى به.

ونورد عليهم بعد ذلك هذه الإلزامات.

لو كانت أفعال العباد مخلوقة فيهم لكان لا يمتنع حصولها مع وجود الصوارف ولتعذر وقوعها مع قيام الدواعي.

لو كانت أفعالنا فينا لما كانت واقعة على حسب قدرتنا في القلة والكثرة ولما امتنع أن يتأتى من أضعف القادرين حمل الجبال وقلع الصخور.

ولو كانت الأفعال فينا من جهة غيرنا لما امتنع حصول الكتابة البديعة والصناعة العجيبة ممن ليس بعالم بها ولتعذر بها حصولها ممن هو عالم بها.

ولو كان حصول الأفعال من جهة الغير لما توقفت حسب الجوارح فلما امتنع أن تأتي الكتابة بغير يد أو أن يتأتى المشي بدون رجل ولما امتنع عن المقعدين مجاراة الخيل العربية أو الطيران في الجو.

بعد هذه الإلزامات على المجبرة يرد الإمام يحيى على القائلين بالكسب من

---

(٦) يحيى بن حمزة الشامل المجلد الثاني ص ٤٦.

الأشعرية ويذكر شبههم ويفندها وبخاصة ما تعلق منها بتعلقهم بمتشابه الآيات.

وأتخير من انتقاداته ما تعلق منها بنظرية الكسب لما فيها من أصالة، إذ يقول: إن مفهوم الكسب عندهم ليس موافقاً للغة ولا للعرف ولا للشرع ولا للاصطلاح، فإذا عري الكسب عن هذه الأوضاع جميعاً كان استخدامه بالمعنى الأشعري خطأ بل زائفاً، إن معنى الكسب في اللغة ما اكتسبه الإنسان بعمله وفي العرف المال الحاصل من العمل وهو نقيض المال الموروث الحاصل عفواً من غير عمل ولا طلب، وتعد الصلاة والزكاة كسباً لفاعلها كما تعد السرقة والقتل اكتساباً عليه ﴿لها ما كَسَبَتْ وعليْها ما اكْتَسَبَتْ﴾ هذا هو معنى الكسب شرعاً، ولكن الأشعري لم يورد مفهومه للكسب على هذا النحو الشرعي.

كذلك لا يمكن أن يكون استعماله للكسب اصطلاحاً لأنه لا يمكن الإصطلاح على الأمور الإصطلاحية إلا بعد كونها معقولة في نفسها مفردة كانت أم مركبة، إنه لما كان الجوهر والعرض لفظين مفهومين في نفسيهما معقولين في ذاتهما أمكن وقوع الاصطلاح عليهما إذ فيهما معان معقولة مفهومة يعقلها النظار فيما يدور بينهم من المسائل الكلامية ويفهم كل منهم مقصد الآخر منها، فثبت أنه لا يمكن الإصطلاح على مصطلح إلا بعد أن يكون حقيقة مفهومة، ولو كان الكسب معقولاً في ذاته لعقله العقلاء، فلما لم يعقلوه - بل قالوا أغمض من كسب الأشعري - فقد دل ذلك على استحالة كونه معقولاً، إن سائر الفرق من الزيدية والمعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم يطالبون الأشعرية طوال الأزمنة المتعاقبة تفهيمهم حقيقة الكسب وبيان معناه، ولا يعقل أنهم لم يعقلوه لدقته على أفهامهم، فدل ذلك على أن الكسب ليس معقولاً في ذاته، ولما لم يكن استعمالهم للفظ الكسب غير موافق اللغة أو العرف أو الشرع - حيث ورد الكسب في كثير من الآيات على معنى مخالف تماماً لاستعمال الأشعري - ولا الاصطلاح فقد دل ذلك على أن الكسب الأشعري ليس معقولاً في ذاته ومن ثم فإن استعماله للفظ كان خطأ بل زائفاً.

د - في أن التكليف حسن:

لبيان حسن التكليف لا بد من فهم معنى التكليف وتحليل مفهومه وبيان شرائطه، وشرائط التكليف منها ما يرجع إلى المكلِّف ومنها ما يرجع إلى المكلَّف ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به، أما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون منعماً بأصول النعم وهي خلق الحي وخلقه حياً وخلق شهوته وتمكينه من المشتهيات ثم إكمال عقله ونصب الأدلة.

كذلك أن يزيل الأمور المانعة عن تحصيل الأفعال المكلف بها وأن يزيح العلل

المانعة من تحصيل الألطاف على رأي الموجبين للطف على الله.

وأما ما يرجع إلى المكلف العاقل فإن يكون قادراً ليتمكن من تحصيل ما كلف به وأن يكون عاقلاً لأن العقل هو ملاك التكليف ومناط الأمانة، وأن يكون مشتهياً للممنوع عنه نافراً من المأمور به، لأن معقولية التكليف لا تحصل إلا بالمشقة ليحصل ويحسن الإستحقاق، ثم أن يكون المكلف عالماً بصفة الفعل الذي كلف بتحصيله من واجب أو ندب، وأن يكون عالماً بصفة القبيح متمكناً من أدائه.

وأما ما يرجع إلى الفعل المكلف به فهو ثلاث:

أن يكون الفعل في نفسه ممكن الحصول لأن التكليف بالمحال تعنت يستحيل صدوره من الحكيم.

أن يكون له صفة زائدة على حسنه حتى يتميز الواجب والمندوب عن المباح الذي لا يمكن التكليف به وليست له صفة زائدة على حسنه.

أن يكون الفعل شاقاً في تحصيله إن كان مأموراً به ومقتضياً للكظم في تركه إن كان منهياً عنه ليحصل الإستحقاق في فعل الواجب وترك القبيح.

هذه الشرائط وهي متداخلة لتعلق بعضها بعضاً ببعض متى تكاملت وحصلت حسن من الله تعالى تكليف العباد.

وثمرة التكليف استحقاق الثواب والعقاب.

وتكليف من علم من حاله أنه يكفر حسن، إذ في ذلك مساواة بين المؤمن والكافر في أصل التكليف.

واتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على استحالة تكليف ما لا يطاق وهو ما قال به الأشعري، وقوله هذا لازم عن قوله بوجود الفعل مقدوراً لله واستحالة انفكاكه عنه، ولكن العجب من الشيخ أبي حامد الغزالي حين وافق الأشعري على وجوب حصول الفعل مقدوراً لله ثم إنكاره تكليف ما لا يطاق.

هـ ـ في اللطف وتوابعه:

اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على القول بوجوب اللطف والعوض والثواب

على الله وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه من أجل التكليف، فأما ما لا يتعلق كالأفعال المبتدأة منه فلا يوصف بكونه واجباً وإنما يوصف بكونه نعمة وإحساناً.

وينقسم اللطف إلى عدة تقسيمات:

الأول: باعتباره في نفسه إلى ما يكون من قبل المضار والمنفرات وإلى ما يكون من قبل الملاذ والمنافع.

الثاني: باعتبار فاعله إلى ما يكون من جهة الله تعالى وإلى ما يكون من فعل المكلف.

الثالث: إلى ما يكون اللطف فيه واجباً وما يكون فيه مندوباً.

الرابع: إلى ما يكون سابقاً على التكليف وإلى ما يكون مقارناً للتكليف وإلى ما يكون بعده.

الخامس: باعتبار وقوعه إلى ما يقع والمعلوم من حاله وقوع الفعل الملطوف وإلى ما يقع والمعلوم من حاله أن لا يقع الفعل الملطوف به.

السادس: باعتبار فائدته ومنفعته في أمر ديني أو دنيوي، وقد استبعد البصريون وجوب المصالح المتعلقة بأمور دنيوية على الله واعتبروها مجرد إحسان وتفضل بينما أوجبها البغداديون كابتداء خلق العالم، إذ مجرد النفع سبب يستوجب عندهم الفعل على الله(٧).

ثالثاً: الوعد والوعيد:

يهدف الحديث عن الوعد والوعيد إلى بيان وجه الحق في هذه الإشكالات:

لا خلاف في ورود الوعد والوعيد. ولكن هل يجب ورودهما عقلاً أم سمعاً؟ في كيفية ورود الوعد والوعيد:

هل على جهة الإستحقاق ـ كما هو قولنا ـ أم على جهة التفضل بالثواب في الوعد

---

(٧) يشرح الإمام يحيى كل شرط من هذه الشروط مبتدئاً بالكلام على شروط اللطف والدلائل على كونه واجباً ثم ينتقل بعد الكلام على اللطف إلى الكلام على العوض وتوابعه والأسباب الموجبة له وأحكامه وكيفية توفير الأعواض لمستحقيها عارضاً وجهات النظر المختلفة متخيراً ما يراه منها معتمداً في نظره: الشامل ص ٧٠ ـ ٨٠

وعلى جهة التكرم بإسقاط العقاب في الوعيد كما يرى غيرنا؟

وهـل الإستحقاق على الكبـائر فقط من كفـر وفسوق وأن الصغـائر لا يستحق عليهـا عقاب أصلاً؟

وهل إذا اقترنت المعاصي بالإيمان فلا يستحق عليها عقاب في الآخرة؟.

وهل يجوز تعجيل العقاب في الدنيا لأهل الإيمان وفقاً لمبدأ الموافاة؟

وهل يجوز العفو عن الكبائر كما تـرى المرجئـة أم أن ذلك غيـر جائـز إلا إذا أتبعت بتوبة وإلا فإنه خلود العذاب كما يرى محققو الزيدية والمعتزليـة؟ وهل تجـوز الشفاعـة في الكبائر؟

والحـديث عن التوبـة عن المعاصي يؤدي إلى الحـديث عن إحباط الـطاعات فهـل تحبط المعاصي الطاعات؟

وهل تصير الصغائر إذا اجتمعت كبيرة، وهل إذا اجتمعت الكبـائر تصيـر كفراً؟ قبـل الخوض في هذه المســائل لا بـد من تعريفـات وتحليلات لأمـور تمس الحاجـة إليها مثـل مفهوم كل من الوعد والوعيد ومفهوم صدق الخبر وكذلك معنى الإستحقاق والصفـات التي يجب اعتبارها في كل من الثواب والعقاب.

يعرف الوعد بأنه كل خبـر يفيد إيصـال نفع من جهـة فاعله إلى الغيـر في المستقبل على جهة الإستحقاق والتفضل معاً، كما يعرف الوعيد بأنه كل خبر يفيـد إيصـال ضـرر من جهة فاعله إلى الغير في المـستقبل على جهة الإستحقاق والإبتداء جميعاً.

وباعتبار طرق ورود الوعد والوعيد فإن المستند في ذلك هو العقل والشرع معاً. أمـا من جهة العقل فالعلم باستحقاق المدح والـذم والثواب والعقـاب وأن الـسبب في استحقاق المـدح والثواب هـو فعل الـطاعـة كمـا أن الـسبب في استحقـاق الـذم والعقـاب هـو فعـل المعصية.

وأمـا من جهة الشرع فما ورد في الخبـر أن الله يوفـر العقاب لمستحقيـه من الكفـار والفساق ولا خلاف في ثبوت ورود الوعد والوعيـد، وإنما الخـلاف مع مخـالفينا في وجـه اقتران الطاعة بالثواب والمعصية بالعقاب، هل ذلك على سبيـل الإستحقاق أم على سبيـل التفضل في الوعد وجواز إسقاط العقوبـة في الوعيـد، فقد ذهـب المحققـون عن الأشعريـة كـالجويني والغـزالي والرازي إلى أن حصـول الثواب من جهـة التفضـل وليس على سبيـل

الإستحقاق على الطاعات لأنه تعالى لا يجب عليه واجب ومن ثم لا يجب عليه الإثابة على الطاعات، أما العقاب فإنه مستحق للعاصين وتعذيب الطائعين جائز وقد أجازوا بذلك على الله فعل القبيح، ولكي يكون كل من الثواب أو العقاب مستحقاً على الطاعة أو المعصية فإنه لا بد في كل منهما من شروط.

أما الشروط التي يجب اعتبارها في الثواب فهي:

١ ـ لا يجوز الإبتداء بالثواب لأنه لا بد من اعتبار التعظيم في الثواب، وتعظيم من لا يستحق قبيح في العقل.

٢ ـ أن يكون مستحقاً وأن يكون دائماً غير منقطع.

٣ ـ أن يكون موصلاً لمنافع ومسرات دائمة.

٤ ـ أن يكون خالياً من شوائب المضار والآلام.

٥ ـ أن يكون حاصلاً على جهة الإجلال والتعظيم.

٦ ـ لا بد أن يبلغ حداً يتجاوز فيه كل سرور أو لذة مبتدأة أي أن يتجاوز كل مسرات الدنيا وملاذها.

وأما الشروط التي يجب اعتبارها في العقاب فهي:

١ ـ الا تكون ابتداء وإلا كان ظلماً.

٢ ـ وأن يكون مستحقاً ودائماً.

٣ ـ وأن يكون موصلاً لمضار وآلام على الشرك وما قاربه من المعاصي الكفرية نحو الإلحاد والتعطيل، وأما المعاصي التي توجد مع الإيمان فإن العقاب عليها غير مستحق.

٤ ـ وأن تكون خالية من الراحة والروح والسرور والملذات.

٥ ـ وأن تكون على وجه الإستخفاف والإهانة.

٦ ـ وأن تتجاوز الآلام المبتدأة في الدنيا.

ويلاحظ يحيى بن حمزة الإتساق بين قولهم هذا وبين معتقدهم في خلق الله للكفر في الكافر والفسق في الفاسق، فإذا كان الله قد أوجد في الفساق فسوقاً وأن المعاصي مخلوقة من جهته لا من جهة العصاة فإنه لا وجه لوجوب استحقاق العقاب.

ويرد على معتقدهم هذا بتحليل معاني كل من الخبر والصدق والإستحقاق وينتهي من هذا التحليل لكل من الخبر والصدق إلى ضرورة العقاب وفقاً للوعيد، ذلك أن الوعد والوعيد بالإضافة إلى ما يتعلقان بهما من ثواب أو عقاب يكونان على أحد وجوه ثلاثة:

١ - أن يكونا واردين لمجرد الحث على الطاعة والزجر عن المعصية وفي ذلك نقض للخبر.

٢ - أن يكونا واردين على جهة الشرط والإقتران وأن سبب الثواب والمدح هو الطاعة كما أن سبب العقاب والذم هو المعصية وذلك هو مقصودنا من الإستحقاق.

٣ - أن لا اقتران بين الطاعة والثواب ولا بين المعصية والعقاب وإنما تفضل في الأولى وجواز إسقاط في الثانية.

وإذا كان هذا القول مبنياً على القول بعدم الوجوب على الله فإنه من جهة أخرى قد لزم عنه ما ادعاه المخالفون من جواز إثابة العاصين.

وإذا كنا نقطع باستحقاق الثواب للطائعين والعقاب للعاصين فإن تحديد كل فريق غير مقطوع به إلا بكون المشركين من أهل العقاب، فقد يكون المكلف مستحقاً للعقاب من ظاهر حاله ولكنا لم نطلع على توبته بعدها، وقد يكون ظاهر حال المكلف مستحقاً للثواب ولكنه ارتكب الكبائر سراً أو أنه قرن بمعصية فأحبطت الثانية الأولى أو أن يكون مصراً على معصيته.

على أن قولنا بالإستحقاق لا يمنع من تجويز العفو، وذلك مذهب الزيدية وبصرية المعتزلة ومعتمدنا في ذلك ما يأتي:

* إذا كان له استيفاء العقوبة فإن له إسقاطه كدين المدين.

* العفو إحسان والإحسان كله حسن فيجب أن يكون العفو حسناً.

غير أن الخبر قد ورد بالقطع بالعقوبة للمشركين وفاعلي الكبائر فنقطع بتعذيبهما وقد خالفنا المرجئة في ذلك فذهبوا إلى أن أهل الكبائر لا يخلدون واستندوا في ذلك إلى آيات ظنوها تسند موقفهم.

﴿قُلْ يا عِبادِيَ الَّذينَ أسرفُوا على أنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ الله إنَّ الله يغْفِر الذُّنوبَ جميعاً﴾ (الزمر: ٥٣).

﴿فأنْذرتُكُمْ ناراً تلظَّى لا يصْلاها إلاَّ الأشْقى الَّذي كَذب وتَولى﴾ فدل على أن

المكذب المتولي هو وحده الذي يدخل النار.

﴿إنّه لا ييأسُ من رَوْحِ الله إلاّ القومُ الكافِرونَ﴾ (يوسف: ٨٧).

﴿إن اللهَ لا يغفِر أنْ يُشركَ بهِ ويغفِرُ ما دُونَ ذلكَ لمنْ يشاءُ﴾ (النساء: ٤٨ ـ ١١٦).

هذه الآيات يجب ـ في رأي الإمام يحيى ـ تأويلها لأن آيات أخرى كثيرة تنذر فاعلي الكبائر بالخلود في النار في القتل والزنا والسرقة والفرار من الزحف، أما قوله: ﴿إنَّ الله لا يغفر أن يشرك به﴾ أي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها ويغفر ما دون ذلك، أي يؤخر العقوبة على من ليس بمشرك، ويستند هذا التأويل إلى قاعدتين:

الأولى: أن الغفران قد ذكر في بعض آيات القرآن بمعنى تأجيل العقوبة ﴿ويستعْجِلونكَ بالسَّيِّئةِ قبْل الحسنَةِ وقدْ خلتْ منْ قبْلهِمْ المَثُلاتُ وإن ربّكَ لذُو مغفرةٍ للنّاسِ على ظُلْمِهِمْ...﴾ (الرعد: ٦). فليس في الآية إغراء بالمغفرة وترك العقوبة بل تأجيلها.

والقطع بالعذاب المؤبد لأهل الكبائر هو مذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ويستندون في ذلك إلى أدلة نقلية وعقلية، وأما النقلية فمنها: ﴿ومنْ يعْصِ الله ورسُولهُ فإنَّ لهُ نارَ جهنَّمَ خالِدينَ فيها أبداً﴾ (الجن: ٢٣) ﴿بلى منْ كَسبَ سيّئةً وأحاطَتْ به خطيئتهُ فأولئكَ أصْحابُ النار هُمْ فيها خالِدونَ﴾ (البقرة: ٨١) ﴿إنَّ الفُجّار لفي جَحِيم يَصْلَوْنَها يوم الدِّينِ وما هُمْ عنْها بغائبينَ﴾ (الإنفطار: ١٦) فلو كان العذاب منقطعاً لكانوا عنها غائبين وقوله ﴿ومنْ يَقْتُل مُؤمِناً مُتعمِّداً فجزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فيها﴾ (النساء: ٩٣).

وأما الأدلة العقلية فهي:

العفو عن الفساق يؤدي إلى المحال لأنه لا يخلو حالهم بعد أن يعفو الله عنهم إما أن يميتهم وذلك محال لأن الجماع منعقد أن لا موات لأحد يوم القيامة أو أن يدخلوا الجنة وبذلك يكونون مثابين أو متفضلاً عليهم، ومحال أن يكون متفضلاً عليهم لأن الإجماع منعقد أن التفضل إنما يكون لغير المكلفين كالصبيان والمجانين.

ـ في العفو عن فاعلي الكبائر إغراء بفعل القبيح.

ـ في العفو عن فاعلي الكبائر تسوية بين المطيعين والعاصين وذلك يتعارض مع عدله، وقد ذهب محققو الأشعرية إلى أن الله يعذب بعض فاعلي الكبائر ويعفو عن البعض وأقاموا العفو على فكرة الشفاعة وأن الرسول عليه السلام قد ادخر شفاعته لأهل الكبائر من

أمته، وردنا عليهم قوله تعالى: ﴿ما للظّالمين منْ حميم ولا شَفيع يُطاعُ﴾ (غافر: ١٨).

فالأمور المسقطة للعقوبة كثيرة نوافق على بعضها ونعارض البعض الآخر كالقول إن العقوبة تسقط بتفضل من الله وإحسان، ولا تعارض في أن العفو إحسان، غير أنه لا عفو عن الكبائر وفقاً لأدلة الشرع التي تشير إلى خلود العذاب.

- في سقوط العقوبة بالشفاعة وذلك معارض أيضاً بأدلة القرآن لأهل الكبائر.

- في إزالة أثر المعصية بالتوبة وذلك ما لا اختلاف فيه على أن تكون توبة نصوحة مقرونة بالندم على المعصية شاملة جميع الأوقات والمعاصي.

وإذا كانت التوبة تسقط المعاصي فإن السيئات تسقط الحسنات بالإحباط، وإذا كانت التوبة موجبة للتكفير عن السيئات فإن الذي أوجب التفكير هو نفسه الذي أوجب إحباط الطاعات بالمعاصي.

والمنكرون للإحباط قالوا لا تحبط المعصية الطاعة لأنه يستحق على الطاعة ولا يصح أن يبطل الثواب، والثواب مناف للعقاب ولا يمكن الجمع بينهما، والرد على ذلك في القول بالموازنة سواء في التكفير أو الإحباط وإن أنكر أبو علي الجبائي الموازنة في الإحباط، فإن كان العقاب أعظم من الثواب فإنه يزيله جملة وليس لما كان يستحقه من ثواب تأثير في تخفيف العقوبة ، ومتى كان الثواب أعظم فإنه يسقطه جملة. وقد رد عليه أبو هاشم حتى لو كان عقابه أعظم فإنه بطاعته لابد له أن ينتفع بضرب من الإنتفاع.

والواقع أن الحكم على الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فيه اختلاف:

- هناك من نفى استحقاق العقاب على الصغائر.

- استحقاق العقاب على المعاصي المقارنة للإيمان في الدنيا عقاباً منقطعاً وعلى الإيمان ثواباً دائماً في الأخرة، والرد أنه ليس من دليل شرعي على ذلك، وإنما الدنيا دار تكليف والأخرة دار حساب فلا يجوز تعجيل العقاب في الدنيا ولا القول بالموافاة لأنه يؤدي إلى نقض الغرض من التكليف.

رابعاً: في الأسماء والأحكام:

١ - هل يجوز إكفار المخالفين؟

هل يجوز للزيدي لعن الأشعرية وشيخهم ابن أبي بشر (أبو الحسن الأشعري)

وإكفارهم؟ (٨) الخوض في الإكفار والتفسيق صعب ولا يليق الخوض فيهما إلا لمن له بصيرة متقدة محيط بالمباحث الكلامية وله قدم راسخة في المسائل الأصولية.

وحقيقة أن الأكثر من علماء العترة وجماهير المعتزلة يكفرون الأشعرية وشيخهم ابن أبي بشر لقولهم باكساب القدرة وإنكار إحكام الأفعال وللقول بقدم القرآن وإرادة الله لكل واقع إلى غير ذلك من المسائل، غير أنا لا نرى إكفارهم بهذه المسائل لظهور الإحتمال فيها وفي أدلتها، والإكفار لا يكون إلا في المسائل القطعية أما ما فيه احتمال فلا يجري فيه إكفار.

ومن يكفرهم فإنما يكفرهم في مسائل دون أخرى، إنه يكفرهم لقولهم بالجبر ولكنهم لا يكفرون لقولهم برؤية الله يوم القيامة، وإكفارهم إنما هو من جهة التأويل، ذلك أنهم مصلون إلى القبة ناكحون على الشريعة ولكنهم اعتقدوا اعتقاداً أوجب لدى البعض بالدليل إكفارهم به، ولكن الذي نراه هو ترك إكفارهم وذلك هو رأي الإمام المؤيد بالله(٩) من أئمة العترة ورأي الشيخ أبي الحسين البصري من أفاضل المعتزلة وليس صحيحاً أن اللعن من أعظم القربات إلى الله إذ لم يرد الشرع بالتعبد باللعن وإنما الذي ورد أن المؤمن لا يكون لعاناً.

والنجاة أمر غيبي لا يعلمها إلا الله تعالى، والله يقول لنبيه: ﴿وما أدري ما يُفعل بي ولا بِكُمْ...﴾ (الأحقاف: ٩).

ولا يعني ترك الإكفار والتفسيق التوقف في أي مسألة من مسائل الأصول لأن الحق واحد في المسائل القطعية، والذي نقطع به هو الخطأ لا غير، وأما الكفر والفسق فلا نحكم بهما إلا بدلالة قاطعة في جميع المسائل كلها.

الفرق الناجية لا تعلم إلا بدليل قاطع، وأما الحكم بالتضليل بكفر أو فسق فلا يكون إلا بدلالة قاطعة. فإذا لم يحصل ذلك فالتوقف أحوط للدين وأبقى لجانب العدالة، والإقدام على التكفير والتفسيق من غير دلالة رمي في العماية وخبط في الجهالة، ولا يقال: إن كل خطأ في أقوال الأشعرية يعد كبيرة فإذا اجتمعت الكبائر صارت باجتماعها كفراً.

(٨) يحيى بن حمزة: مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار المسألة السادسة.

(٩) لقب المؤيد بالله يطلق على اثنين غير يحيى بن حمزة المؤيد بالله الكبير وهو أحمد بن الحسين بن هارون (ت ٤١١ هـ) والمؤيد بالله الصغير وهو حفيده أبو طالب يحيى بن أحمد بن الحسين بن المؤيد بالله الكبير أحمد بن الحسين والأخير متوفى عام ٥٢٠ هـ.

كذلك الرأي في المرجئة لا تكفر لاعتبارها فاعل الكبير مؤمناً أو بتجويز العفو عنه، وأما الروافض فقد ذهب بعض علماء العترة إلى تكفيرهم ناسبين إلى زيد عن رسول الله أنه قال لعلي (يا علي يكون في آخر الزمان قوم يدعون حبهم لنا يقال لهم الرافضة يرفضون الإسلام إذ رأيتهم فقاتلهم قاتلهم الله فإنهم مشركون[10] قلت يا رسول الله ما علامتهم قال: ليس لهم جمعة ولا جماعة يسبون أبا بكر وعمر). والرافضة اسم غلب على من غلا من الشيعة في سب الصحابة.

على أن الذي عليه أهل العدل من الزيدية والمعتزلة أنهم لا يكفرونهم وإن كفرهم أغلب الأشعرية، والمختار عندنا أن لا دلالة على إكفارهم من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس.

خلاصة القول إنه وإن ذهب بعض أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة إلى إكفار مخالف الحق كفر تأويل فإن ما نختاره هو أن صحة الدين متوقفة على أصلين:

الأول: ما يتعلق بذات الله وصفاته.

الثاني: ما يتعلق بتصديق صاحب الشريعة.

فصحة الإسلام متوقفة على الإعتراف بهذين الأصلين وكل مقالة تبطلهما أو تبطل أحدهما فإنه لا شك في تعلق الإكفار به كمقالة أصحاب السفسطة والملاحدة والدهرية والمعطلة والزنادقة والفلاسفة الحاصرين علم الله في الكليات دون الجزئيات.

وأما ما وراء هذين الأصلين من تفاصيل المسائل بين أهل القبلة مما لا يكون مؤدياً إلى بطلان هذين الأصلين فلا يضير.

وإن كثيراً من المتكلمين لا يجوز الإكفار بالتأويل لدخول جميع أهل القبلة تحت الإيمان بوحدانية الله والإقرار بنبوة محمد.

وذهب بعضهم إلى أن كل مجتهد من أهل القبلة مصيب.

ولم يكفر أبو حنيفة أحداً من أهل القبلة، أما الشافعي فلم يرد شهادة أحد من أهل الأهواء.

---

(١٠) يحيى بن حمزة: الشامل مجلد٢، ص ١٧٣، والوضع ظاهر في هذا الحديث.

(١١) يحيى بن حمزة: الشامل جـ ٢، ص ١٨٠.

٢ ـ في المنزلة بين المنزلتين:

الإكفار والتفسيق يجريان على قضية واحدة؛ فكل ما يستعمل في أحدهما من أدلة شرعية يستعمل في الآخر، وما يمتنع يمتنع في الآخر غير أن الإكفار متعلق بالمخالفين باعتبارهم جاحدين للمذهب الحق بينما التفسيق متعلق بفاعلي الكبائر باعتبارهم فاسقين.

والطريق إلى معرفة معصية بعينها كفراً هو الدليل الشرعي، بينما المقطوع به من ناحية العقل هو استحقاق العقاب على المعصية اطلاقاً وأما كونها كبيرة أو صغيرة فلا سبيل لمعرفة ذلك إلا بالشرع.

والذي يدل من السمع على كون المعصية كبيرة وكونها فسقاً أمور:

أولاً: نصوص القرآن: فإن دل النص القرآني دلالة واضحة على كون المعصية كبيرة فإنا نقطع بكونها كبيرة.

ثانيها: نصوص الأخبار: على أن تكون منقولة بالتواتر.

ثالثها: الإجماع: فإن دل الإجماع على كون المعصية فسقاً فيجب القطع بكونها فسقاً بشرط النقل بالتواتر.

ولا بد في كل فسق أن يكون معلوماً لنا بدلالة قاطعة، فإن كان النص القرآني من المتشابه أو كان الحديث حديث آحاد وكان الإجماع بدوره منقولاً بالآحاد فلا نقطع بكون المعصية كبيرة أو كونها فسقاً، ولا مجال للعقل في معرفة ذلك.

وكما سبق تقسيم الكفر إلى كفر صريح كالآحاد والتعطيل والتهود والتنصر، وحكمه تحريم المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وإلى كفر متأول نحو كفر المشبهة والمجبرة عند من يقول بإكفارهم وحكمه مخالف للكفر الصريح في المناكحة والموارثة والدفن كذلك القول في الفسق، إذ يقسم إلى فسق صريح كارتكاب الكبائر التي دل على كونها فسقاً نحو الزنا والسرقة والفرار من الزحف وغيرها، وحكمه لعن الفاسق ورد شهادته وعدم صلاحيته للقضاء والإمامة، وإلى فسق متأول كالإعتقاد باستحلال القتل واستباحة دماء المخالفين وأموالهم، إن هذا الإعتقاد لشبهة انقدحت لهم، وحكم هؤلاء مأخوذ من سيرة أمير المؤمنين ومعاملته للخوارج فهو لم يعاملهم معاملة الكفار والمشركين والمرتدين، ولما قيل له أكفار هم، قال: من الكفر هربوا، وقال: إخواننا بالأمس بغوا علينا فقاتلناهم، ولم يرد شيئاً من أحكامهم ولا نسخ شيئاً من عقودهم.

ومن الفسق ما كان متعلقاً بأفعال القلوب كالعزم على الفسق، ومنه ما هو متعلق بالأقوال كالسب والقذف ومنه ما يتعلق بأفعال الجوارح كالقتل والسرقة والزنا، ومن الفسق ما كان إقداماً على فعل ومنه ما هو ترك لفعل كترك الصلاة والصوم، ذلك أن ترك الواجب والإخلال به فسق.

ولقد اختلفت الفرق الإسلامية في إجراء الأسماء على صاحب الكبيرة أو الفاسق، ويرجع اختلافهم في ذلك إلى اختلافهم في تحديد مفهوم الإيمان، فلما جعلت المرجئة الإيمان اسماً لعمل القلب فقط اعتبرت فاعل الكبيرة مؤمناً، ولما جعلت الزيدية والمعتزلة الإيمان اسماً لاعتقاد القلب وقول اللسان وعمل الجوارح والأركان فقد أنكرت كون فاعل الكبيرة مؤمناً.

وقد اشترط الشيخان أبو علي وأبو هاشم في الإيمان فعل الواجبات وترك المحظورات، والرأي عندنا أن الإيمان اسم لمجموع عمل القلب والجوارح، وإلى ذلك ذهب أكثر السلف وأئمة الزيدية.

ولقد ذهب الخوارج إلى أن فاعل الكبيرة كافر، واستندوا في رأيهم هذا إلى شبهات منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِما أَنْزَل الله فأولئكَ هُمُ الكافِرونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجازِي إلاّ الكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) والفاسق في جملة من يجازى، وقوله ﴿ولله على النّاسِ حِجُّ البيتِ مَنْ اسْتطاعَ إليهِ سَبِيلاً ومنْ كفر فإن الله غَنِيٌّ عنِ العالَمينَ﴾ (آل عمران: ٩٧) فتارك الحج في تأويلهم لهذه الآية كافر أو قوله تعالى: ﴿يوْم تَبيضُّ وجوهٌ وتَسْودُّ وجُوهٌ﴾ (آل عمران: ١٠٦) فلا فريق ثالث بين الإثنين، والفساق مع الكفار تسود وجوههم.

والأدلة على بطلان قولهم كل من عصى الله بكبيرة فهو كافر ما يأتي:

المعلوم من حال الصحابة أنهم لم يعاملوا الفساق ومرتكبي الكبائر معاملة الكفار أو المرتدين ولا أجروا عليهم أحكام الكفر أو الإرتداد من قتل.

الرامي لزوجته بالزنا لو كان كاذباً لكان بمقتضى قول الخوارج كافراً ولو كان صادقاً لكانت زوجته كافرة ولجرى بينهما حكم التفريق باعتبار كفر أحدهما، ولكن الذي يجري عليهما هو حكم المتلاعنين لا حكم المرتدين.

المعلوم من حال الصحابة أنهم أجروا على فاعلي الكبائر بعد القصاص منهم ما

يجري على المسلمين من مناكحة وموارثة ودفن في مقابر المسلمين، فلو كانوا كافرين لما جرى عليهم ذلك.

وذهب المرجئة إلى أن فاعل الكبيرة مؤمن، واستندوا في ذلك إلى شبهات منها تأويلاتهم لقوله تعالى: ﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لنا..﴾

فالإيمان هو التصديق، وقوله تعالى: ﴿وإِنْ طائفتانِ من المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فأَصْلِحُوا بينهما فإن بغَتْ أحداهُما على الأُخرى..﴾ (الحجرات: ٩) فاعتبرهم الله مؤمنين مع كونهم باغين ولو كان الإيمان فعل الطاعات لما جاز العطف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وعمِلُوا الصَّالحاتِ..﴾ ومعلوم أن المعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن ثم فإن الإيمان لا يتضمن العمل الصالح.

وكلام المرجئة في تسمية فاعل الكبيرة مؤمناً باطل، إنه وإن كان الإيمان في معناه اللغوي هو التصديق فإنه في معناه الشرعي يقتضي فعل الطاعات، والآية لا تعني إدراج البغاة ضمن المؤمنين وإنما هي كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا مَنْ يرتدَّ منْكُمْ عنْ دِينِهِ﴾ ومعلوم أن المرتد عن دينه لا يعد مؤمناً.

وذهب الحسن البصري وجماعة من البكرية إلى تسمية فاعل الكبيرة منافقاً، وبطلان ذلك واضح لأن المنافق شرعاً هو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، والمنافقون كفار بالإجماع وقد استند إلى قوله تعالى: ﴿إن المُنافِقِينَ هُمُ الفاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧) ولكن شرط صحة الإستدلال بهذه الآية ألا يكون الخبر أعم من المبتدأ، إنه وإن كان كل منافق فاسقاً وفقاً للآية فليس كل فاسق منافقاً.

ومنقول عن الإباضية حكمهم على فاعل الكبيرة أنه كافر كفر نعمة، وقد أضاف بعض المعتزلة هذا القول إلى بعض أئمة الزيدية، وهذا خطأ، فلم ينقل عن أحد من المتقدمين أو المتأخرين ذلك وإنما فاعل الكبيرة لديهم لا مؤمن ولا كافر، أما ما نقل عن الناصر فعبارة مغمورة وليست مشهورة عنه[١٢]، وردنا على القول بكفران النعمة أن الفاسق معترف بنعمة الله معتقد بتعظيمه، وإنما ارتكب الكبيرة لشهوة أو لذة عاجلة وليس إنكاراً

---

(١٢) المرجع السابق ص ٢١٣، ولا نوافق يحيى بن حمزة إذ المنقول صراحة عن الناصر الأطروش في كتابه البساط وقد سبق لنا عرض رأيه أن فاعل الكبيرة كافر كفر نعمة وعلى هذا الرأي بعض الزيدية.

لنعمة الله وأن ارتكابه لا يخرجه عن كونه معترفاً بنعمة الله .

٣ ـ دار الإسلام ودار الكفر :

الحكم على الدار متفرع عن الحكم على المقيمين فيها إذ العبرة بهم، ومعنى وصف الدار أنها دار إسلام أو دار كفر هو لما يتبعها من حكم شرعي وهو أن يحصل المقيم فيها على صفة لأجلها تثبت لهم أحكام شرعية على العموم.

والمعتبر فيما تصير به الدار من دار إسلام أو كفر هو ما يظهر في الدار، فإن ظهرت في الدار الشهاداتان والتزم مخالفو الإسلام أحكام أهل الذمة، ولم تظهر فيها خصلة من خصال الكفر فهي دار إسلام، أما إذا لم يمكن المقام فيها بإظهار الشهادتين إلا أن يكون على ذمة أو جوار وأمكن الإقامة فيها بإظهار خصلة من خصال الكفر فهي دار كفر، يشترط كي تكون دار إسلام إذن ما يأتي :

١ ـ أن تظهر فيها الشهادتان وتقام فيها الصلاة .
٢ ـ أن يحكم على المقيمين فيها بأحكام المسلمين.
٣ ـ ألا تظهر فيها خصلة من خصال الكفر، على أنه لا عبرة بكفر تأويل كالجبر أو التشبيه إذ العبرة بالشهادتين وإقامة الصلاة، والذي يدل على ذلك مسالك كقوله تعالى : ﴿وقاتِلُوهمْ حتى لا تكُون فتْنةٌ ويكونَ الدِّينُ كلهُ لله﴾ (الأنفال: ٣٩) فأوجب الله قتالهم حتى لا تكون فتنة وتكون العبادة خالصة لوجه الله من غير مشاركة.

ـ المسلك الثاني قوله تعالى : ﴿فإنْ تابُوا وأقامُوا الصَّلاةَ وآتَوا الزَّكاةَ﴾ (التوبة: ٥) أمر الله بالكف عن قتالهم وأخذ أموالهم بشرطين: التزام التوبة وإقامة الصلاة ولم يعتبر في الكف عنهم أمراً سواهما فمتى حصل الشرطان وجب الكف عنهم(١٣).

ـ المسلك الثالث: قول الرسول (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) ، فالإقرار بالشهادة يوجب حقن الدماء وعصمة المال إلا بشرط حق الله في المال، ولا يقال هذا الشرط منع القول بالجبر والتشبيه فذلك ما لا يحتمله لفظ «حقها».

والمعيار الصادق والفيصل الفارق من تحقيق دار الكفر ودار الإسلام حال مكة والمدينة، إذ المعلوم من حال مكة قبل الفتح أنه لا يمكن فيها إظهار كلمتي الشهادة ولا

---

(١٣) يحيى بن حمزة: الشامل، مجلد ٢ ص ١٨٢ .

إقامة الصلاة إلا عن تقية، بينما المعلوم من حال المدينة بعد الهجرة إظهار كلمتي الشهادة وإقام الصلاة وإظهار جميع المعالم الدينية.

وقد خالفنا المعتزلة إذ عولوا على ما يظهر في الدار من خصال كفرية كالجبر والتشبيه، والمختار عندنا ظهور الشهادتين وإقام الصلاة فقط.

ولا عبرة بالكثرة في اعتبار الدار، إذ المعتمد في تحديد ذلك ما كان من حال مكة والمدينة فإنهما أصلان عظيمان فيما نحن بصدده.

والغرض من هذا التقسيم الحكم على مجهول العين من ساكني الدار، هل يجري عليه أحكام الكفر من تحريم مناكحة أو موارثة أو دفن في مقابر المسلمين أم أحكام الإسلام إذا لم تكن هناك إمارة على إسلامه أو كفره؟

وقد حكي عن الشيخ أبي علي (الجبائي) أنه أثبت للفسق داراً إذا كانت مختصة بالمذاهب الفسقية وهي البراءة من أمير المؤمنين ومعاداته كدار الخوارج، وذهب ابن مبشر إلى أن الدار دار فسق إذا ظهرت فيها المنكرات وسائر أنواع الفسوق والفواحش من غير إنكار ولا منع.

والمختار عندنا، وهو ما ذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير من المعتزلة أنه لا معنى لاختصاص الدار بكونها دار فسق بدعوى اختصاصها بحكم تفارق به دار الإسلام، إذ إثبات الدار إنما يتلقى من جهة الشرع ولا مجال للعقل في إثبات شيء من هذه الأمور، ولم تقم دلالة شرعية إلا على إثبات دار الكفر ودار الإسلام، أما إثبات دار للفسق فلم تقم عليه دلالة، ولا يقال أليس الفساق متميزين في أنفسهم بأحكام مخصوصة عن سائر المسلمين كما يتميز الكفار بأحكام مخصوصة، قلنا لم يحصل توقيف إلا على ثبوت دار الكفر ودار الإسلام، وهذا ولا تتميز دار الفسق عن دار الإسلام من أحكام كتحليل المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين وأكل الذبيحة، فلا وجه لإثبات دار للفسق مخالفة لدار الإسلام، ولا يقال للفساق أحكام يختصون بها من اللعن والمعاداة ومنع شهادتهم وعدم الصلاة عليهم إذا ماتوا ولا الإنقياد لأوامرهم إذا كانوا أمراء أو حكاماً، وردنا أما المعاداة والبراءة فليس بحكم تختص به الدار، ثم أنه يكفي العزم على موالاة أولياء الله والبراءة من أعدائه بالإطلاق دون تخصيص أعيان، وأما الصلاة خلفه والصلاة عليه وترك الإنقياد لأمرهم، فليس هذا بحكم يخص الدار، لأنا قد نرد شهادة من ليس بفاسق ونمنع من القضاء والإمامة لأمر غير الفسق وهكذا القول في سائر الأحكام.

والذين اعتبروا الكثرة والشوكة في الحكم على الدار قالوا بدار الوقف وهي التي يكون فيها مؤمنون وكفرة ولا إمرة لفريق على آخر إذ توقفوا في الحكم عليها، فإن وجد ميتاً لا يعلم حاله وقفوا في الحكم عليه وكذلك القول في سائر الأحكام من مناكحة وموارثة.

والذي عليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة أن لا معنى لإثبات دار الوقف ومعتمدنا أنه لم تدل عليها دلالة شرعية وليس لها حكم يكون دلالة عليها.

في حكم المقام في دار الكفر أو التوقف به: ولا خلاف في جواز دخول دار الكفر لتجارة أو أداء رسالة على أن يلتزم المقيم بأن يكون متميزاً في نفسه عن أهلها وأن يشتهر بذلك إما بعلم أو بدين، أما إن لم يكن متميزاً وصار متعرضاً لإجراء أحكام الكفر عليه فلا يحل له المقام أو التوقف حتى وإن كان في ذلك مكرهاً لأنه لا يصح أن يضع نفسه موضع الشبهات، يقول الرسول: (من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فلا يقفن موقف التهم) ولا تهمة أعظم من إيهام الكفر على نفسه.

ويصح للعلماء والأفاضل الوقوف في الدور الكفرية لأن في وقوفهم إعزازاً للدين وتقويماً لكلمة الإسلام، وكيف لا والرسول أقام في مكة صابراً محتسباً.

كذلك لا مانع من الوقوف أو الإقامة في بلد فيه بعض خصال الكفر كالجبر والتشبيه إذا كان مقامه أو توقفه لغرض صحيح وليس عليه شيء من وجوه القبح. حتى وإن اضطر إلى السكوت عن إنكار المنكر لأن الكف عن منعه ليس دلالة على الرضا إذا كان معذوراً في ترك النكير عليهم.

ونسب إلى القاضي عبد الجبار وإلى بعض الزيدية والمعتزلة تحريم المقام في بلاد الظلم والجور والغلبة وبرروا رأيهم هذا بتبريرين:

الأول: لأن في المكاسب قوة لهم، والتقوية لهم محظورة.

الثاني: اختلاط الأموال حين يأخذها الظلمة من غير حلها ويضعونها في غير وجوهها، فإذا كانت الأموال مختلطة حرم المقام في بلد الظلمة وأهل الجور.

وردنا أن المقيم في بلد الظلمة لا ينفك عن أحد حالين.

الأول: أن يكون بحيث لا يكون التكسب وتحصيل أسباب المعاش في هذه البلدة إلا بالدخول في الحرام والوقوع في المحظور، فإذا كان كذلك وجب عليه لا محالة

الخروج من حيث إنه لا ينفك عن الوقوع في تناول المحظور وتناول الحرام إلا بالخروج فيجري الخروج مجرى اعتزال المحظور وترك الحرام.

الثاني: أن يكون بحيث يمكنه التكسب وتحصيل أسباب المعاش دون أن يقع في شيء من الأمور المحظورة أو إلى تناول شيء من الأموال المحرمة، فإذا كان الأمر كذلك فإنه يجوز له الوقوف في البلد مع اعتزال السلاطين الظلمة فلا يضيره ظلمهم.

أما القول بتحريم المقام في بلاد الظلمة لأن في التكسب إعانة لهم على ظُلمهم، والإعانة على الظلم محظورة، فهذا قول فاسد، لأن الإعانة لهم إنما تكون في التمكن مع القصد، وليس مجرد التكسب إعانة لهم، فإن قيل يأخذ الظلمة الأموال من أهل المكاسب - ولا يمكن لهؤلاء منعهم إلا بالإنتقال عنهم - ثم يستعينون بها على ظلمهم، قلنا غرضه من التكسب حفظ النفس والعيال من التلف مع الكف عن الأمور المحظورة فلا وجه ولا يجب الإنتقال (١٤).

خامساً: في النبوات:

البعثة فعل من أفعال الله، وما كان من فعل الله فهو حسن، فبعثة الأنبياء حسنة، لأن فيها مصالح للخلق عظيمة وحثاً على فعل الواجبات العقلية وتذكيرهم بالله وتخويفهم بأحكام الآخرة، ولذا فإنها واجبة على الله والمعتمد على وجوبها هو أنها لطف في فعل الطاعة، ويلزم أن يكون المبعوث حاصلاً على صفات تؤهله لأداء البعثة منها:

- أن يكون معصوماً عما ينفر من القبول منه.

- أن يكون مؤمناً بالله وملائكته ومن سبقه من الرسل وباليوم الآخر.

- أن يكون حاصلاً على زكاة الخلق وسماحة الطبع للصبر على أذى الخلق، ويلزم كذلك أن يكون المبعوث منزهاً عن أمور لا تليق بأداء الرسالة، وهي على ثلاثة أضرب منها ما يتعلق بأحوال التبليغ ومنها ما يرجع إلى الأفعال ومنها ما يتعلق بالخلقة.

أما ما يتعلق بأحوال التبليغ فأمور ثلاثة:

١ - تنزيه عن الكتمان فيما يتعلق بالتأدية للأمور الدينية والمصالح الشرعية، لأن الغرض من بعثته إرشاد الخلق إلى مصالحهم.

---

(١٤) المرجع السابق ص ٩٠ والرأي الأخير الذي يعتقده هو رأي يحيى بن الحسين.

٢ ـ التنزيه عن الكذب وإلا جاز ألا يوثق بجميع ما جاء به من الشريعة.

٣ ـ تنزيهه عن التحريف والتغيير والتبديل في جميع ما يبلغه.

وأما ما يرجع إلى الأفعال فأمران:

١ ـ تنزيههم عن الكبائر من المعاصي وإلا سقطت منزلتهم لدى أقوامهم.

٢ ـ تنزيههم عن الصغائر بشرطين:

ا ـ ألا تكون الصغيرة متعلقة بالتبليغ والتأدية عن الله.
ب ـ ألا تكون الصغيرة مستخفة لقدرة محطة من شأنه نحو سرقة (بصلة) أو تطفيف (حبه) فهذه الأمور وإن كانت صغائر فإنه لا يجوز صدورها عنهم.

أما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فإن تجويز صدورها منهم لا يمنع من القول بنبوتهم، وقد ورد الشرع بتجويزها عليهم كما قال تعالى: ﴿عَفا اللهُ عنْك لمَ أذِنْتَ لهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣) وقال: ﴿ليغْفِر لكَ اللهُ ما تقدمَ من ذنْبكَ وما تأخَرَ﴾ (الفتح: ٢).

وأما ما يرجع إلى الخلقة فعلى وجهين:

١ ـ أن يكون منفراً بكل حال مثل قبح الصورة وشناعة الخلقة وتشويه الحالة من الأمراض والعلل المنفرة نحو البرص والروائح النتنة، وأن يكون منزهاً عن الجنون والصرع وخبال العقل.

٢ ـ أن يكون منفراً في حال دون حال وهذه أمور ثلاثة:
أ ـ يكون صغر السن منفراً إذا انضم إليه نقصان العقل وضعف التمييز، فأما إن كان كامل العقل جيد التمييز كان ذلك أعظم في الأعجوبة، وأدعى إلى إيمان القوم.
ب ـ العمى والصمم إذا كانا مؤثرين في التنفير، فأما إذا لم يتعلقا بالتنفير فلا مانع من تجويزها عليهم.

جـ ـ الشعر إذا كانت معجزته الفصاحة والبيان والبلاغة، إذ أن ذلك يقدح في معجزته ولذا يجب تنزيهه عن الشعر [١٥].

ويستحيل وقوع الكبائر من الأنبياء، ولنا في تقرير ذلك مقامان:

---

(١٥) ﴿وما علمْناهُ الشِّعْر وما ينْبغي له...﴾ (يس: ٦٩) والتنزيه عن الشعر لأن أحسن الشعر أكذبه والكذب متعارض مع الرسالة ﴿... وأنَّهُمْ يقُولونَ ما لا يفْعَلُون﴾.

المقام الأول ـ عقلي: وفيه مسلكان:

مسلك برهاني: أن تجويز وقوع الكبائر عليهم يؤدي إلى التنفير منهم عدم الإصغاء لأقوالهم وإلى الإستخفاف بهم وإسقاط منازلهم وحط ما رفع الله من قدرهم، ومسلك قياسي: أن فاعل الكبيرة عمداً تبطل شهادته، ومن تبطل شهادته أولى أن لا يوثق في دعوته، ذلك أن ارتكاب الكبائر مسقط للعدالة.

المقام الثاني ـ نقلي: لقد أثنى الله عليهم وخصهم بالتعظيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (الأنبياء: ٩٠)، وكذلك في قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

والمتفق عليهم أنهم معصومون، ولكن الخلاف على وقت العصمة، ذهبت المعتزلة والزيدية والإمامية على أنها من وقت مولدهم ومنشأهم، وذهب أبو الهذيل وأبو علي إلى أنها زمن النبوة فقط، وقال آخرون منذ بلوغهم.

واختلفوا كذلك في فاعل العصمة على مذاهب ثلاثة:

١ ـ أكثر أهل النظر أن فاعلها هو الله.

٢ ـ ذهب فريق إلى أن العصمة من الأنبياء أنفسهم، فمعنى قولنا أن النبي معصوم أن الله أخبر عن كونه معصوماً.

٣ ـ وقال قائلون إنها من جهة الله ومن جهة الأنبياء معاً.

والمختار عندنا أن الله تعالى هو المتولي للعصمة وأنه الفاعل لها، وهذا هو الأظهر من قول الزيدية وجماهير المعتزلة. فالله هو المتولي لإرسالهم بإكمال النبوة في حقهم، وإنما يكون كمالها أولاً بإظهار المعجزة عليهم لتصديقهم وثانياً بوجوب عصمتهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٤) وقال ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾ (صۤ: ٤٦).

وقد ترتب على الخلاف في فاعل العصمة خلاف في كيفيتها، فمن قال إن فاعلها هو النبي ذهب في كيفية فعلها أحد مذهبين.

إما أن يمتنع النبي عن مواقعة المعاصي باختيار من نفسه من غير أمر من جهة الله تعالى، وليس معصوماً لأن الله أخبر عن عصمته.

أو أنـه يمتنع عن فعـل القبيح بنفسـه أيضاً لكنـه لا يستغني عن معونـة من جهـة الله تعالى.

ومن قال إن فاعلها هو الله تعالى اختلفوا في كيفية فعله على ثلاثة آراء:

الأول: أن الله يمنعهم عن فعل القبائح والإخلال بـالواجبـات بأن ينبههم على بينـة التقوى والطهارة ويكون امتناعهم بنفس البينة فلا يكون لهم داع إلى القبائح وهـذا فاسـد، لأنه لو كان الأمر كذلك لما كانوا مستحقين على الواجبات والإنكفاف عن المقبحات مدحاً ولا ثواباً لأنهم مطبوعون على ذلك مجبولون عليه.

الثاني: أن الله يصرفهم عن المعاصي والقبائح بطريق الإلجاء ويصرف قـواهم عن الميل إلى المعاصي وموافقة الأهواء، وهذا فاسد أيضاً لنفس السبب السابق.

الثالث: أن يلطف بهم بألطاف خفية فيمتنعون عن مواقعة القبائح على وجه لولاه لما امتنعوا عن مواقعتها وفعلها، وهذا هو المختار وهو قول أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة (١٦).

سادساً: في الإمامة:

يعرض يحيى بن حمزة في الفصل الذي عقده عن مقاصد الإمامة لمباحث أربعـة: ما يصير به الإمام إماماً - الطريق إلى إمامة أمير المؤمنين - الكلام في التفضيل - الطريق إلى إمامة أولاده.

١ - ما يصير به الإمام إماماً:

لا يصير الرجل إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة، بل لا بد من أمر وراء ذلـك هو أحـد أمور ثلاثة: النص والدعوة والعقد.

أما النص فإن حصوله إما من جهة الله أو من جهة رسوله أو من جهة إمام الزمان.

والنص إما خفي أي لا يعلم المراد منه بالضرورة أو جلي يعلم المراد منه بالضـرورة ولم يثبت النص الجلي أحد من أئمة الزيدية بينما أثبته الإمامية.

وكان أن النص الخفي طريق إلى إمامة الثلاثة - علي والحسن والحسين - فإن الدعوة طريق إلى إمامة من عداهم، وحاصل الدعوة عنـد الزيـدية أن يبـاين الظلمـة من هو أهـل

(١٦) يذكر يحيى بن حمـزة بعد ذلـك الأدلة على نبـوة المصطفى عليه السلام ومعجـزاته وأوجه إعجاز القرآن.

للإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو إلى نفسه أتباعه.

ولم يوافق الزيدية أحد من المعتزلة في أن طرق الإمامة هو الدعوة إلا أبو علي.

وأما العقد والإختيار فهو مذهب الصالحية من الزيدية وجماهير المعتزلة والأشعرية والخوارج، أما الدعوة فلا معنى لها عندهم ولا تثبت بها الإمامة أصلاً.

ومعتمدنا في الدلالة على كون الدعوة طريقاً للإمامة إنما يكون بإبطال كون العقد والاختيار طريقاً إليها، فإن بطل العقد لم يبق إلا أن تكون الدعوة طريقاً للإمامة، وقبل إبطالها لا بد من بيان حاصلها، وحاصل العقد ثلاثة: العاقد والمعقود له وكيفية العقد.

أما العاقد فلا بد فيه من اعتبار أمرين: أحدهما العدد، وقد ذهب فريق إلى أن الإمام يصير إماماً بعقد اثنين كالشهادة، وذهب آخرون إلى إتمام العقد بخمسة، إذ عقد عمر لأبي بكر برضى أربعة وهو خامسهم (أبو عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة وبشير بن سعد وأسيد بن حصين) وإلى أن عمر قد جعلها شورى بين ستة أي أن خمسة يعقدون لسادسهم.

وأما المعقود له فلا بد فيه من الإسلام والتمييز والعدالة وأن يوفق بسعيه في المصالح.

وأما كيفية العقد فلا بد من اجتماع هذا العدد (اثنين أو خمسة فيختارون أحدهم ويفوضون الأمر إليه فتنعقد إمامته، أما رضى كل واحد على انفراد فلا تنعقد بذلك إمامة، والمعتبر في ذلك عقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن لعثمان.

ومعتمدنا في إبطال العقد والإختيار طريقاً للإمامة هو العقل والسمع أما أدلتنا العقلية فهي:

١ ـ القول بالإختيار طريق للإمامة يؤدي إلى المحال، ذلك لأن الناس مختلفو المذاهب والأغراض، وكل صاحب مذهب يدعي وجوب كون الإمام على مذهبه، وأهل كل بلدة يريدون أن يكون الإمام من أقاربهم وعشيرتهم، فيدعي كل منهم أن الذي اختاره أولى بالإمامة، وهذا يؤدي إلى الفتنة، ولا تنعقد بالفتنة إمامة فثبت أن القول بالإختيار محال.

٢ ـ أجمعت الأمة على أن الإمام خليفة الله وخليفة رسوله، فلو كانت الإمامة ثابتة بالعقد

والإختيار لما كان الإمام خليفة الله ولا خليفة رسوله لأنهما لم يستخلفاه، وإنما الأمة هي المستخلفة.

٣ ـ الإمامة ركن من أركان الدين وقاعدة من قواعده بل هي أعظمها وأقواها فيجب ألا تكون موكولة إلى رأي الأمة وتوفيضها، كما أن أركان الإسلام كالصلاة والصوم والزكاة والحج ليست موكولة إلى أحد ولا يمكن تفويضها إلى رأي أحد واختياره.

٤ ـ لو جاز إثبات الإمامة بالإختيار لجاز إثبات النبوة بها، فكل واحد منهما من الأسرار الغيبية التي لا يمكن إطلاع الخلق عليها.

وأما الأدلة السمعية فهي:

١ ـ ما كان الرسول يخرج من المدينة أو غيرها إلا ويستخلف عليها من يقوم بمصالحها الدينية والدنيوية، وما كان يدع ذلك لاختيار أهل المدينة، ومعلوم أن السبب في الاستخلاف هو أنه عليه السلام لا يمكنه في غيبته سياسة بلده، وإذا كان هذا المعنى ثابتاً في غيابه المؤقت فالمعنى فيه بعد الموت أولى وأبلغ، موضع الحجة هو أن الرسول لم يفوض أمر الأمة إلى رأيهم ولا أوكلهم إلى اختيارهم، وإذا كان استخلافه واجباً كان الاختيار باطلاً.

٢ ـ المعلوم من حاله أنه ـ عليه السلام ـ كان يسوس أمته كما يسوس الوالد أولاده قائماً بمصالحهم حريصاً عليهم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فكيف يدعهم هملاً دون تبيان في أجل أمورهم وهو الإمامة.

٣ ـ والمعلوم من حاله عليه السلام بيان أحكام الشريعة مفروضها ومسنونها وآدابها حتى شرع كيفية قضاء الحاجة والاستنجاء والمسح على الخفين، ولا شك أن الإمامة أعظم من هذه الآداب والسنن، وإن كان عليه السلام لم يبخل ببيان هذه الأحكام فكيف يقال إنه ـ عليه السلام ـ خرج من الدنيا ولم يبين أمر الإمامة.

وإذا كان الله بعد استيفاء جميع الأحكام قد أنزل على رسوله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ . . .﴾ فإن الإمامة لا بد مبينة حتى يكتمل الدين.

على أن ذلك لا يعني القول بالنص الجلي، فإن أحداً من أئمة العترة وعلماء الزيدية لم يثبته جلياً وإنما أثبتوه خفياً، ولو كان نصاً جلياً لكان كل واحد من الصحابة لا يخلو حاله إما من العلم به أو عدم العلم، فإن دفعوا النص مع علمهم به لكان ذلك حكماً

بردهم وفساد إيمانهم وعصيان رسولهم، وليهلبتهم فِيِ أي أمر من الأمور عصيانهم له، كيف وقد كان عليه السلام يكرمهم ويودهم ويعظهم حالهم، إنهم لو علموه نصاً جلياً لإستحال عليهم مخالفته وهم صحابته، وإن لم يعلمه أحد من الصحابة لكان القول بالنص الجلي محالاً، إذ كيف يكون جلياً ولم يعلمه أحد.

ولما ادعت الإمامية النص الجلي أداهم هذا القول إلى طعنهم في الصحابة وتفسيقهم وإكفارهم، والذي ذهب إليه علي وأصحابه عدم ادعائهم النص الجلي، وإنما ذهب الأكثر من علماء العترة وأكابر أهل البيت إلى القطع بسلامة أحوال الصحابة من الكفر والفسق، وأن مخالفتهم النصوص وإن كان خطأً فإنه لا يوجب كفراً ولا فسقاً في حقهم، ولا يقطع الموالاة، وهذا هو المختار عندنا.

عود إلى ما تعتمده المعتزلة والصالحية من الزيدية والأشعرية والخوارج، إن أقوى حجة لهم هي دعوى الإجماع، ذلك أنه حسب دعواهم لم يختلف الصحابة يوم السقيفة في تقرير أمر الأمة بالإختيار ولم يعارض في ذلك أحد منهم ولا تردد فيه، وإنما كان ترددهم واختلافهم في ترجيح رجل على غيره في أهلية الإمامة وصلاحيته لها، فأما مبدأ الإختيار فقد أجمعوا عليه ولم يذكروا في السقيفة إلا وجوه الترجيح، فلو كان الإختيار باطلاً لما أجمعوا عليه كمبدأ لنصب الإمام.

وردنا لا نسلم بدعوى الإجماع مع ما حدث يوم السقيفة من اضطراب وتأخير أكابر الصحابة من الحضور، وكيف انعقد منهم إجماع على الإختيار وعمر نفسه هو القائل (كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه) وفي هذا ما يدل على أن ما وقع كان من أجل قطع الخصومة ودرء الفتنة.

والقول بالإجماع لا بد أن يستند إلى أحد وجوه:

١ ـ أن يكون صادراً عن قول، وإنا نعلم أنهم لم يصرحوا على ألستهم يوم السقيفة أن الإختيار هو طريق نصب الإمام ولا نطقوا بذلك أصلاً.

(*) يذكر يحيى بن حمزة أنه في حداثة سنه كان متوقفاً عن الحكم في حال الصحابة من غير إقدام على إكفار أو تفسيق ثم سأل الله أن يشرح صدره وينور بصيرته بشأنهم فلما شرع في تأليف هذا الكتاب (الشامل) ووقف على سيرة الأئمة وما كان من رأيهم في الصحابة لم يجد منهم إلا تعظيمهم مع ما انضم إلى ذلك من الأدلة القاطعة فقطع أنما جرى منهم من مخالفة النصوص لا يوجب كفراً ولا فسقاً ولا يقطع موالاة.

٢ ـ أن يكون صادراً عن فعل ويقرون على أن ما فعلوه إجماعاً منهم، ولكن هذا الفعل ـ وهو الإختيار ـ لم يصدر إلا عن بعضهم وسكت الباقون فضلاً عن المتغيبين، ولا ينسب إلى ساكت قول، فكيف يقال إن الإختيار مجمع عليه ولم يصدر من جهتهم قول ولا فعل.

٣ ـ ولا يقال إن السكوت دليل الرضى لأن السكوت محتمل للأمرين معاً ما دام لم يصدر من جهة الساكت ما يشعر كونه راضياً من قول أو فعل. والحال في اختلاف الناس وتنازعهم في العقد لأبي بكر كالحال في تنازعهم في معاوية في أيام الحسن، فإن قيل بصحة العقد لأبي بكر يلزم القول بصحة العقد لمعاوية والقضاء بإمامته[١٧] وهذا لا يقول به متدين، ولا يقال إن اختلافهم كان في المختار لا في الاختيار، لأنا لا نسلم بالإجماع على الإختيار.

وقد ذهب الخوارزمي إلى أن الدافع إلى الإختيار دفع الضرر، ذلك أنه إذا كان الضرر لا يندفع إلا بتولية من يدفعه عنا فقد وجب علينا توليته، فلو أن قوماً أحاط بهم بعض الأعداء وغلب على ظنهم أن لو فوضوا الأمر لواحد منهم سلموا من العدو فإنه يلزمهم توليته.

وقد فعل أصحاب رسول الله يوم مؤتة ذلك إذ ولوا عليهم خالداً ولم ينكر الرسول عليهم ذلك.

والرد على ذلك أن هذا مبني على أن الإمامة طريق وجوبها العقل، وإنما نحتاج إلى نظر العقل إذا لم يكن ثمة نص، أما إذا كان ثمة منصوص عليه فلا حاجة بنا إلى نظر العقل، وإن أصحاب مؤتة إنما اجتهدوا لما عدموا المنصوص عليه من جهة الرسول بعد أن قتل ثلاثتهم من المنصوص عليهم واحداً تلو الآخر، فثبت بطلان ما عول عليه الخوارزمي من كون الإجتهاد طريقاً للإمامة، إذ لا اجتهاد مع وجود النص.

وإذا ثبت بطلان الاختيار طريقاً للإمامة لم يبق إلا طريق الدعوة في غير الثلاث[١٨]،

---

(١٧) لا أوافق يحيى بن حمزة على قوله بتماثل الموقفين في العقد لكل من أبي بكر ومعاوية، فبصرف النظر عن الفرق الشاسع بين الشخصيتين في نظر المسلمين، فإنه حتى لو سلمنا بدعوى الشيعة إكراه عمر الحاضرين على البيعة لأبي بكر فإنه لا شك أن الاختيار كان لأبي بكر بيعة بينما كان لمعاوية إكراهاً قائماً على الغلبة لا حيلة للمعترض إلا الفرار أو القتل.

(١٨) علي والحسن والحسين.

والناس بصدد الأمور التي يحتاجون فيها إلى الإمام مختلفون على مذاهب:

أ ـ مذهب الإسماعيلية أو التعليمية الذين ادعوا أن وجه الحاجة إلى إمام من أجل تعليمهم المعارف الإلٓهية وإرشادهم إلى الأسرار الدينية وتعريفهم بالأحكام الشرعية، وقولهم هذا مبني على بطلان النظر والتعليم من غير الإمام الذي هو وحده عندهم مصدر العلم، وهذا باطل لا طريق إلى شيء من المعارف الدينية إلا بالنظر والإستدلال، والقول إن المعارف كلها متلقاة من أفواه الأئمة يؤدي إلى إبطال النظر وذلك خطأ وضلال.

ب ـ مذهب الإمامية أو الإثني عشرية وقد ذهبوا إلى أن وجه الحاجة إلى الأئمة لكونهم ألطافاً في فعل الواجبات والإنكفاف عن المقبحات.

وقولهم هذا تطبيق لفكرة اللطف المعتزلية على أصل الإمامة، ولو كان وجه الحاجة إلى الإمامة لكونه لطفاً، فكيف يكون ذلك وإمامهم غائب؟

جـ ـ مذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ومحققي الأشعرية وهو أن وجه الحاجة إلى الإمام من أجل القيام بأمور شرعية، وتنقسم هذه الأمور والأحكام إلى ما لا يقوم به غير الأئمة وإلى ما يمكن أن يقوم به غير الأئمة لكونهم أحق إن كانوا ظاهرين، أما ما لا يقوم به غير الأئمة فأمور:

١ ـ ما يتعلق بإجراء العقوبات نحو إقامة الحدود والقصاص.

٢ ـ ما يتعلق بأموال وهذه على وجهين: ما يكون متعلقاً بتوزيعها نحو قسمة الغنائم وصرف أموال الفيء، وما يكون متعلقاً بجمعها نحو أخذ الزكاة.

٣ ـ ما يتعلق بإظهار شعائر الإسلام نحو إقامة الجمع.

٤ ـ ما يتعلق بجانب جهاد العدو وحفظ البيضة وكف الظلمة عن الظلم.

٥ ـ وجوب إنفاذ أمره في كل ما أمر به مما ذكرنا من أمثلة.

أما ما عدا ذلك من أنواع الإجتهادات في العبادات وأمور المعاملات من بيع وشراء وإجارة ونكاح فإنها ليست من مهامه.

وأما ما يقوم به غير الأئمة ولكن الأئمة أحق بالقيام به عند ظهورهم نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرات الظاهرة وغير ذلك من الآداب والتعزيرات التي يستحقها

الجناة فإنها موكولة إلى آحاد الناس ممن له تميز وولاية وإن لم يكن إماماً[19].

في بيان ما يبطل الإمامة:

الأمور الطارئة بعد انعقاد الإمامة على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول:

مبطل لإمامته بكل حال مما هي في إبطالها على وجهين:

عقلي: نحو ما كان متعلقاً بفساد الأعضاء والحواس بحيث لا يتمكن معه من الإيراد والإصدار ونحو فساد العقل بالجنون.

وسمعي: وهو ظهور الكفر والفسق.

واعتبرنا الأول عقلياً لأن كل ما كان ملاكه العقل استحال من جهة العقل التكليف به مع فقد شرطه، واعتبرنا الثاني شرعياً لأنه يستحيل التصرف في أحكام الإمامة من جهة الشرع، إذ لا تنعقد الإمامة لفاسق وتبطل بتطرق أو طروء الفسق عليه.

الضرب الثاني:

ما لا يكون مانعاً عن الإمامة بكل حال، وهذا بدوره على وجهين:

الوجه الأول: الغلبة والقهر من الكفار والبغاة.

الوجه الثاني: خذلان الخلق عن نصرته وتقاعدهم عن النهوض معه.

فهذان الأمران ليسا مبطلين للإمامة ولا مزيلين لها بعد انعقادها.

الضرب الثالث:

ما يكون مانعاً منها في حال دون حال: وهذا نحو الأمراض والعلل فإن انتهت بها الحال إلى المنع من القيام بأمر الخلق فهي مانعة وإلا فلا، ويعد في هذا الضرب الكفر والفسق في الباطن فإنهما إن ظهرا كانا مانعين.

والقائلون بأن طريق الإمامة هو العقد قالوا: إذا فسق بطل العقد[20] فإذا تاب لم

---

(19) يحيى بن حمزة: الشامل مجلد ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٣.

(20) أعتقد أن في هذا القول تعميماً غير دقيق لأن بعض القائلين بالعقد لا يبطلون إمامة الإمام بالفسق، وإنما تبطل في رأيهم بالكفر البواح فقط.

يكن إماماً ولا ينفذ شيء من تصرفه حتى يعقد له ثانياً، كما كان في مبدأ الأمر، أما القائلون بأن طريق الإمامة هو الدعوة كما هو مذهبنا فإنه بتوبته لا يحتاج في تقرير إمامته إلى دعوة ثانية لأن إمامته قد انعقدت بالدعوة الأولى، وطروء الكفر أو الفسق إنما يكونان مانعين له عن التصرف لا غير، فإذا تاب وأصلح عاد تصرفه نافذاً كما كان له من قبل من غير حاجة إلى تجديد دعوة[٢١].

٢ ـ الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين:

فرق الزيدية على اتفاق في القول بإمامته بعد الرسول وإن اختلفت في التفاصيل:

١ ـ الجارودية: ويقولون بالنص في الأئمة الثلاثة (علي والحسن والحسين) والدعوة والخروج فيمن عداهم، ومنهم من ذهب إلى أن النبي نص على علي ونص علي على الحسن والحسين.

٢ ـ الصالحية: طريق الإمامة العقد وتصح بعقد رجلين من أفاضل المسلمين ويقولون بإمامة المفضول ويثبتون إمامة الشيخين، ويتوقفون في أمر عثمان.

٣ ـ العقبية: أصحاب محمد بن عبد الله العقبي: الإمامة صالحة في جميع ولد علي[٢٢].

٤ ـ الجريرية: يقولون بمقالة الصالحية خلا أنهم يكفرون عثمان.

٥ ـ الصباح بن القاسم: يوافقون الجارودية غير أنهم يكفرون الشيخين والجارودية تفسقهما.

أما الأدلة المعتمدة الدالة على أمير المؤمنين فهي عندنا تفيد النص الخفي لا الجلي، ونعني بالنص الجلي أن المراد من قصد صاحب الشريعة معلوم بالضرورة، ونعني بالنص الخفي أن المراد منه غير معلوم بالضرورة وإنما يحصل المقصود منه بالنظر والإستنباط كما هي الحال في سائر الأمور النظرية[٢٣]، وأما هذه الأدلة فهي قوله تعالى:

---

(٢١) وهذا ما يؤخذ على فكرة الدعوة، ماذا لو بقي على حال الفسق ولم يتب، والزيدية ـ ومنهم الإمام يحيى ـ لا ترى عزله بعد دعوته والعقد له.

(٢٢) لا أدري كيف عد العقبية من فرق الزيدية مع أن رأيها هذا قد يدرج الكيسانية إلا إن قصد أولاد علي من فاطمة.

(٢٣) المرجع السابق: ص ٢٥٩.

﴿إنَّما وليُّكُمُ اللهُ ورسُولهُ والَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمونَ الصَّلاةَ ويُؤتونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥).

معنى الولي هو الأولى بالتصرف كما في قوله تعالى: ﴿مأواهُمُ النارُ هي مولاكُمْ﴾ أي أولى بكم، فيكون المعنى: الأولى بتدبير الأمة والتصرف فيها، أما حمل الولي على الناصر فهو فاسد إذ الولاية بمعنى النصرة عامة في حق المؤمنين بينما الآية تخص من تصدق وهو راكع، وقوله تعالى ﴿وهُمْ راكِعُونَ﴾ أما أن يكون حالاً أو استئنافاً، والإستئناف باطل لوجهين: كما جرى ذكر الصلاة وهي مشتملة على الركوع كان ذكر الركوع تكراراً بلا فائدة فيه، ثانياً: إذا قلت: رأيت زيداً وهو راكب فالمعنى ركوبه ولذا يجب حمل المعنى على الحال.

يوم الغدير وقول الرسول: (ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا بلى يا رسول الله، فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه. . .) أجمعت الأمة على صحة الحديث غير أن الزيدية تثبت به إمامته وسائر الفرق تثبت به فضله، مرة أخرى المولى بمعنى الأولى بالتصرف إذ لا معنى للحديث إن أثبت به النصرة، وقد احتج به علي يوم الشورى، وإذا كان معنى المولى هو الأولى بالتصرف كما في قول الرسول: (إذا نكحت المرأة بغير إذن وليها. .) أي المتدبر أمرها ـ فإنه يلزم عن ذلك القول بإمامته.

حديث المنزلة: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) هذا الخبر مرتب على قولين:

أحدهما: أن الحديث يثبت لعلي جميع المنازل الثابتة لهارون كاستحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو أنه عاش بعده.

وثانيهما: قال تعالى حاكياً عن قول موسى لهارون: «اخلفني في قومي» وهذا يقتضي حصول الولاية لهارون حال غياب موسى، فحال أمير المؤمنين كحال هارون في جميع المنازل عدا النبوة.

أخبار كثيرة رويت عن الرسول في حق علي (سلموا على علي بإمرة المؤمنين) قوله لعلي: (أنت سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين) (هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة)، (أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاض ديني) هكذا اشتركت أخبار كثيرة في معنى واحد هو تقرير إمامته بعد الرسول، وهذه المسالك من أقوى ما يعتمده أصحابنا في تقرير إمامته.

ولا عبرة بالمسالك الفاسدة التي تكلفتها الإمامية لإثبات إمامته نحو حمل أولي الأمر بتخصيصها لعلي في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ أو إضافة الشهادتين إلى حديث الغدير أو القول في نهاية الحديث هو وصيي وخليفتي من بعدي وإنما مقصدهم الوحيد من دعوى النص الجلي الطعن في الصحابة وتفسيقهم وإكفارهم، ولا حجة لهم في استنادهم لقول الرسول: من خرج على إمام الحق فهو فاسق، لأن علياً لم يقم بالإمامة أصلاً حتى يعد الخروج عليه فسقاً، وإنما المشهور عن أمير المؤمنين الترضية والترحم عليهم وموالاتهم وهذا هو المختار عندنا.

٣ ـ الكلام في التفضيل:

مذهب أئمة العترة وعلماء الزيدية أن أمير المؤمنين أفضل الصحابة وممن قال بأفضليته من الصحابة الزبير وحذيفة بن اليمان وجابر بن عبد الله وعمار وسلمان وأبو ذر والمقداد.

وأفضليته ثابتة بآيات من القرآن خمس:

﴿قُلْ لا أسألكُمْ عليهِ أجْراً إلاَّ الموَدَّةَ في القُرْبى﴾ (الشورى: ٢٣).

﴿فإنَّ الله هُوَ مَوْلاكُمْ وجبريلُ وصالحُ المُؤمِنينَ﴾ (التحريم: ٤).

﴿إنَّما وليُّكُم الله ورسُوله... ويُؤتُونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعونَ﴾ (المائدة: ٥٥).

﴿وتَعيها أذنٌ واعيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٢) (سألت الله أن يجعلها أذنك يا علي) قال علي: فما نسيت بعد ذلك شيئاً أبداً.

آية المباهلة: ﴿فَقُلْ تعالَوا ندْعُ... ثُمَّ نَبْتَهِلْ فنَجْعل لعْنَةَ اللهِ على الكاذِبينَ﴾ (آل عمران: ٦١) والذي يدل على فضله من جهة الأخبار كثيرة نتخير منها أموراً خمسة:

خبر الطير: (اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير) حين أهدى إليه طائر مشوي فجاء علي.

حديث المؤاخاه: آخى بين الصحابة ثم آخى النبي بين نفسه وبين علي.

حديث الراية (لأعطين الراية غداً رجلاً يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله، كراراً

---

(٢٤) التفسير السني للآية لا أسألكم على دعوتي لكم إلى الإسلام أجراً وإنما أن تراعوا قرابتي لكم، وحتى إن حملت الآية على وجوب مودة أقرباء النبي فإنها عامة في آله وليست خاصة في علي.

غير فرار) فأعطاه لعلي فاقتحم باب الحصن.

خبر ذي الثدية وقول الرسول (يقتله خير الخلق).

خبر عن عائشة إذ أقبل أمير المؤمنين فقال النبي: (هذا سيد العرب، فقالت عائشة: ألست أنت سيد العرب يا رسول الله؟ قال (أنا سيد المؤمنين وهذا سيد العرب).

النوع الثالث: أمور علمية وعملية:

أما العلمية فهو أعلم الصحابة وقال فيه الرسول: أنا مدينة العلم وعلي بابها وقوله: أقضاكم علي.

وأما العملية فسبقه للإيمان وهو أكثر الصحابة جهاداً، ومن الأمور العملية ما يتصل بشخصه فهو أقرب الناس إلى النبي ولا يقال العباس لأن عبد الله وأبو طالب شقيقان بخلاف العباس، ولم يكن لأحد من الصحابة أولاد من بنات النبي غيره.

٤ ـ الطريق إلى إمامة أولاده:

أ ـ الطريق إلى إمامة الحسنين: قول الرسول: (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا) ذلك هو معتمدنا في التنصيص على إمامتهما.

ب ـ الطريق إلى إمامة أولادهما: الدعوة والخروج، يقول تعالى ﴿ومنْ أحْسَنُ قَوْلاً ممَّن دعا إلى الله وعَمِل صالحاً﴾ (فصلت: ٣٣) ويقول أيضاً: ﴿أدْع إلى سبيلِ ربِّكَ بالحِكْمة والموْعظة الحسَنةِ﴾ (النحل: ١٢٥). وقد سبق الكلام على أن الدعوة معتمد الزيدية إلى الإمامة وإلى بطلان القول بالعقد والإختيار.

هذا ولا حجة للإمامية في دعواهم تخصيص الإمامة في أولاد الحسين وأنها في الأعقاب من الأب إلى ابنه ولا تنتقل إلى الأخ بعد الحسن والحسين، فذلك منهم محض تكلف لا أساس له من عقل أو شرع.

سابعاً ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قولنا للشيء إنه معروف يفيد أن فاعله يعلم حسنه ويدل عليه، ومعنى قولنا عن الفعل إنه منكر أن فاعله يعرف قبحه ويدل عليه.

ومتى أطلق الأمر بالمعروف فإنه يفيد أموراً ثلاثة:

١ ـ القول الدال على طلب تحصيل المعروف.

٢ ـ أن يراد به إظهار الكراهة لترك المعروف أو الإخلال به.

٣ ـ أن يراد به حمل الغير على فعل المعروف ومنعه من الإخلال به[٢٥].

وأما النهي عن المنكر فإنه يفيد عن إطلاقه أموراً ثلاثة هي

١ ـ القول الدال على المنع من الفعل وهذا هو السابق إلى الأفهام. عكس ما ذكرنا في المعروف.

٢ ـ أن يراد به إظهار الكراهة لفعله أو الإقدام عليه.

٣ ـ أن يراد به حمل الغير على ترك المنكر ومنعه من فعله.

ولا خلاف لدى العقلاء من حسن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً كما أنه لا خلاف في وجوبهما شرعاً، والإمامية يخالفون في ذلك إذ لا وجوب عندهم إلا عند ظهور الإمام.

ووجه الوجوب العقلي عند أبي علي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف هو أن الواحد منا إذا أمر بالمعروف أقرب إلى فعله كما أنه في نهي الغير عن المنكر ما يكون الواحد منا أقرب إلى الانكفاف عنه.

وأما الأدلة على وجوبهما شرعاً فالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ولتكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يدْعُونَ إلى الخيْرِ ويأمُرُون بالمعرُوفِ وينْهَونَ عنِ المُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤) وقوله: ﴿كُنْتُمْ خير أُمَّةٍ أُخرجِتْ للنَّاسِ تأمُرونَ بالمعْروفِ وتنْهَوْنَ عنِ المُنْكرِ﴾ (آل عمران: ١١٠) وقوله تعالى: ﴿لعنَ الَّذينَ كفَرُوا من بني إسْرائيلَ على لسانِ داوُد وعيسى ابْنِ مرْيم ذلك بما عصَوْا وكانُوا يعْتدُون كانوا لا يتناهون عنْ مُنْكرٍ فعلوهُ لبئس ما كانوا يفْعلون﴾ (المائدة: ٧٨، ٧٩).

وأما السنة فقول الرسول عليه السلام: (لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم) وقوله (لا يحل لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تهاجر).

والإجماع منعقد على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنما الخلاف في الأمور ثلاثة:

---

(٢٥) المرجع السابق ص ٢٦٩.

١ ـ هل يجب إذا ترتب عليهما مضرة شديدة؟

٢ ـ هل يجب على غير الإمام؟

٣ ـ هل يصح النهي عن المنكر بالضرب والحبس والقتل؟

والمختار عندنا أنه لا يجب أن يترتب عليهما مضرة شديدة وإن كان يحسن، وأنه فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين، غير أنه لا يختص به الإمام، وأنه يجب التدرج من الحكمة والموعظة الحسنة إلى القول الغليظ إلى الضرب والتعنيف، وأبو علي الجبائي هو أول من قسم الأمر بالمعروف إلى واجب وغير واجب تبعاً للمأمور به فإن كان المأمور به واجباً فالأمر واجب وإن كان ندباً فندب، والواقع أنه يمكن تقسيم الأمر بالمعروف من عدة اعتبارات:

الاعتبار الأول:

ما يختص به المعروف في نفسه وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: ١ ـ باعتبار حكمه إلى:

أ ـ واجب إذا كان المأمور به واجباً.

ب ـ وإلى غير واجب أو نافلة إذا كان المأمور به نافلة.

والثاني: باعتبار طريقه وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ ـ ما كان طريقه العقل كالمحسنات العقلية نحو قضاء الدين ورد الإمامة واصطناع المعروف والإنصاف.

ب ـ وإلى ما كان طريقه السمع نحو الأمر بالصلاة أو الزكاة أو سائر الأوامر الشرعية.

الإعتبار الثاني:

ما يصح الإكراه فيه وما يستحيل:

أ ـ أما ما يصح دخول الإكراه فيه فهو أعمال الجوارح، فإن أكره شخص على ترك الصلاة أو الصوم أو الحج فجائز له تركها، إنه إذا جاز الخروج من الصلاة لإنقاذ صبي يحترق فأولى ترك الصلاة إن أكره على ذلك إنقاذاً لنفسه من التلف.

ب ـ ما يستحيل دخول الإكراه فيه وهو أفعال القلوب نحو الإيمان بالله والإعتقاد بصدق

صاحب الرسالة إذ الإلجاء فيهما محال لأنه ليس للغير سلطان على القلوب.

الإعتبار الثالث:

من حيث من يقوم بالأمر بالمعروف وذلك بدوره نوعان:

أ - أوامر لا يقوم بها غير الأئمة نحو الغزو وتجييش الجيوش وحفظ بيضة الإسلام.

ب - وأوامر يقوم بها غير الأئمة نحو إصلاح الطرقات وتعمير المساجد ونصب القوامين على أموال اليتامى، وهذه موكولة إلى نظر الإمام إن كان ظاهراً وإلا فلا يصح تعطيل مصالح المسلمين ولا يحل لهم إهدارها وإهمالها.

كذلك النهي عن المنكر يمكن النظر إليه وتقسيمه من عدة اعتبارات:

الإعتبار الأول:

ما يختص به المنكر ذاته من حيث حكمه: إلى واجب إن كان نهياً عن حرام أو غير واجب إن كان نهياً عن مكروه، ومن حيث طريقه: إلى ما كان طريقه العقل كالقبائح العقلية وما كان طريقه الشرع كالنواهي الدينية.

الإعتبار الثاني:

إلى ما يتغير حاله بالإكراه، وما لا يتغير، ما يتغير حاله بالإكراه فإما:

أ - يتغير حاله من التحريم إلى الإباحة نحو التلفظ بكلمة الكفر ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦).

ب - أو يتغير حاله من التحريم إلى الوجوب نحو أكل الميتة إذ الضرورات تبيح المحظورات. وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه نحو القتل وبتر العضو، إذ لا يجوز دخول الإكراه بأن يقتل غيره ليخلص نفسه.

الإعتبار الثالث:

باعتبار موقفه: إلى ما يكون المنكر مختصاً وقوعه بالواحد منا وإلى ما يكون متعدياً إلى غيره، وما يكون متعدياً للغير منه ما يختص الإنكار به الأئمة نحو إقامة الحدود وما يجب على الجميع.

الإعتبار الرابع:

من حيث أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث الركن الأول: هو الأمر

الناهي والركن الثاني: المأمور المنهي والركن الثالث: موضوع الأمر أو المأمور به والمنهي عنه.

من حيث الأمر الناهي يشترط فيه أن يكون عاملاً ذكراً حراً مسلماً ومن حيث المأمور المنهي بدوره كل عاقل ذكر حر يمكننا منعه عن المنكر[٢٦].

ومن حيث موضوع الأمر والنهي، فموضوع الأمر كل فعل حسن يمكننا فعله. كما أن موضوع النهي كل قبيح يمكننا منعه.

ويشترط في حسن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوبهما عدة شروط:

١ ـ أن يكون المأمور به حسناً في نفسه والمنهي عنه قبيحاً في نفسه، فإذا لم يعلم حسن المأمور به ولا قبح المنهي عنه فلا أمر ولا نهي.

٢ ـ إذا جاز كون الفعل قبيحاً فلا يحسن الأمر به، كما أنه إذا كان الفعل حسناً فلا يصح النهي عنه.

٣ ـ أن يكون المأمور به أو المنهي عنه ممكناً، وإذا كان المأمور به واقعاً فلا وجه للأمر سوى تحصيل حاصل، وإذا كان المنهي عنه غير واقع ولا عزم على ارتكابه فلا وجه للنهي عنه.

٤ ـ ألا يكون إنكار المنكر سبباً في وقوعه أو وقوع مضرة أشد منه.

٥ ـ وفي غلبة الظن أن في الأمر أو النهي تأثيراً خلاف، والرأي أنه يحسن إن لم يجب لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى ما فيه صلاحه وإن لم يقبل وفي ذلك معذرة إلى الله وسقوط الحجة.

ولا بد من التدرج في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيبدأ الأمر أو الناهي بالقول اللطيف والموعظة الحسنة فإن وقع مراده فلا حاجة إلى تجاوز ذلك إلى الغلظة في القول، إن لم يقع ولم تنفع غلظة القول أو تعنيف تجاوز ذلك إلى الضرب والحبس إن أمكنه ذلك وكان له على المأمور أو المنهي قوامة.

---

(٢٦) لست أدري وجه الحكمة في اشتراط الذكورة في الركنين ولا وجه لاشتراط الحرية في المأمور به المنهي عنه.

ثامناً: في الأخرويات:

١ ـ في أن العالم يفنى:

أغلب المسلمين على القول بأن العالم يفنى عدا فريقين:

أ ـ الفلاسفة وقد قالوا بأزلية العالم وأبديته.

ب ـ الكرامية ووافقهم الجاحظ وهم يقولون بحدوث العالم ولكن بالخلود وفريق ثالث توقف في القول بفناء العالم وهم بعض المعتزلة ووافقهم الجويني.

ومستندنا في القول بفنائه قوله تعالى: ﴿هُو الأوّل والآخر﴾ وقوله: ﴿وهُو الَّذي يَبْدأ الخلْق ثُمّ يعِيدُهُ﴾ (الروم: ٢٧) وقوله ﴿يوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجلِ للكُتُبِ كما بدأنا أوَّل خلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: ١٠٤).

والقائلون بفنائه اختلفوا في كيفية الإفناء على أقوال:

الأول: أن يكون الإعدام بالفاعل وفي ذلك رأيان:

أ ـ أن يعدمه الله فيصير معدوماً كما أوجده في البدء بكلمة «كن» فصار موجوداً وذلك راي الخوارزمي.

ب ـ أن يقول له «افن» فيفنى.

الثاني: أن ينقطع عن العالم شرط البقاء فيفنى وفي ذلك آراء:

أ ـ تبقى الجواهر ببقاء قائم فيها يخلقه الله حالاً بعد حال، فإذا لم يخلق الله ذلك البقاء عدمت الجواهر، وذلك رأي البلخي وبعض الأشعرية.

ب ـ تفنى الجواهر بفناء يوجد لا في محل وذلك قول بشر بن المعتمر.

جـ ـ تعدم الجواهر لأجل طروء ضد عليها وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة والزيدية.

والمختار عندنا في كيفية إفناء العالم هو الإستناد إلى الشرع.

١ ـ زوال ما في السماء من نظام قال تعالى: ﴿إذا السَّماءُ انْفطرتْ... ﴾.

٢ ـ تغير أحوال الأرض﴿... إذا زُلْزِلَتِ الأرضُ زلْزالهَا﴾ ﴿يوْم ترْجفُ الأرْضُ﴾.

٣ ـ تغير أحوال الأمور الحاصلة بين السماء والأرض كالشمس والنجوم والجبال والبحار وجميع الخلائق ﴿إذا الشَّمْسُ كُوِّرتْ وإذا النّجومُ انْكدرتْ وإذا الجِبالُ سُيِّرتْ وإذا العِشارُ عُطِّلَتْ وإذا الوُحوشُ حُشِرتْ وإذا البِحارُ سُجِّرَتْ﴾ (التكوير: ١ ـ ٦).

٢ ـ في حقيقة الإنسان:

قبل الخوض في تفاصيل القول في المعاد نذكر خلاف الناس في حقيقة الإنسان، لأن القول بما يعاد من الإنسان مرتبط القول بحقيقته.

١ ـ حقيقة الإنسان هو النفس الناطقة ومن ثم قالوا بحشر النفوس دون الأجسام.

٢ ـ حقيقة الإنسان قائمة على عرض يحل فيه فيمنحه الحياة، وفي بيان حقيقة هذا العرض ذهبوا إلى آراء ثلاثة:

أ ـ الروح عرض يسري في الإنسان فيمنحه الحياة وذلك قول النظام.
ب ـ شيء لطيف يحل في القلب هو سر الحياة وذلك قول أبي علي الأسواري.
جـ ـ نور من الأنوار هو سر حياة الإنسان وذلك قول هشام بن الحكم.

٣ ـ حقيقة الإنسان أنه جسم وما الحياة فيه إلا شيء من قبيل الأجسام والقائلون بذلك على ثلاثة آراء:

أ ـ الحياة شيء رقيق ينساب في الجسم وهذا الشيء مشاكل لشكله والكل عضو فيه وهذا هو قول الإخشيد.
ب ـ جسم لطيف متداخل في أعضاء جسم الإنسان وذلك قول النظام.
جـ ـ الإنسان جوهر واحد وذلك قول معمر.

٤ ـ حقيقة الإنسان مركبة من الجسم والعرض:

أ ـ هذا العرض هو الروح وذلك قول ضرار.
ب ـ هذا العرض المجتمع مع الجسم هو الحياة وذلك مذهب النجاري.

والمختار عندنا أن الإنسان هو هذا الشخص المبني على الشكل الإنساني الذي به فارق سائر الحيوانات وهذا هو مذهب الزيدية وجماهير المعتزلة، ومعتمدنا في صحة ما قلناه هو العلم الضروري بأن الإنسان هو هذه البنية المشاهدة إذ ليس اختلاف العقلاء في حقيقة الإنسان لخفائها وغموضها بل لشدة وضوحها وبلوغها من الوضوح إلى الحد الذي لا يمكن تعريفه وبيانه[٢٧].

---

(٢٧) لا أوافق على القول بأن حقيقة الإنسان معروفة بالضرورة. وجوده معروف بالمشاهدة أما حقيقته فمعتقدة ولذا وقع فيها اختلاف الآراء.

في صحة المعاد:

لا اختلاف في صحة المعاد الأخروي وكونه ممكناً، وإنما خلاف الفرق في تفسير المعاد وكيفية الإعادة، والذي يدل على صحة المعاد مسلكان عقلي وشرعي، أما العقلي فهو أن الله قد ألزمنا المشاق والتكليف من أجل العوض والثواب وإلا كان إيصالهما ظلماً ولا عوض ولا إثابة إلا بعد الإعادة.

وأما الشرعي فآيات كثيرة منها: ﴿كَما بدأكُمْ تعُودُون﴾ ولقد اتفق الأنبياء جميعاً على التصريح بالمعاد.

٤ ـ في الجانب المعاد عند المعاد:

وقد اختلفوا في الأمر الذي يجب إعادته على ثلاثة مذاهب:

أ ـ المعاد هو النفس الناطقة وذلك مذهب الفلاسفة وهو مبني كما سبقت الإشارة على أن حقيقة الإنسان هي هذه النفس، وهذا باطل لأنه مخالف لما ورد في الشريعة من حشر الأجساد.

ب ـ المعاد هو الأجسام مع النفوس، وتكون الإعادة في هذه الدنيا وذلك مذهب أهل التناسخ، ومعنى إعادتها عندهم تنقلها في هذه الهياكل إما بالتعذيب في هيكل خسيس أو بالإثابة في هيكل رفيع، وهذا مخالف للشريعة لأن الحساب في الآخرة لا في هذا العالم.

جـ ـ المعاد هو الأجسام مع الأرواح في الآخرة، والقائلون بذلك أكثر أهل الإسلام وهم مؤمنون بحدوث الأرواح والأجسام.

٥ ـ في بيان المقدار الذي يجب إعادته:

الإنسان هو هذه البنية المشاهدة التي تتعلق بها الخطاب، ويتوجه إليها المدح أو الذم ويشعر باللذة والألم وبالشهوة والنفرة والذي يجب إعادته عقلاً: الإجزاء التي لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها، فأما ما وراء ذلك من الأعضاء والأوصال والفضلات فلا تجب إعادتها لأن الغرض من الإعادة هو إيصال الثواب والعوض إلى مستحقيها، وهذه الأجزاء كافية في إيصال الثواب والعقاب[٢٨]. يدل الشرع على إعادة الإنسان كاملاً مع سائر

(٢٨) كان أبو الهذيل لا يدخل الشعر والأظافر من جملة الأشياء التي يطلق عليها لفظ الإنسان لأنها لا تستشعر لذة ولا ألماً ومن ثم لا تجب عنده إعادتها للثواب أو العقاب.

الأوصال والأعضاء والفضلات، والمختار عندنا الذي يجب إعادته هو مجموع بنية الإنسان على الكيفية المخصوصة التي كانت في الدنيا ومنها وجهان:

أحدهما عقلي: وهو أن الثواب لا بد من إيصاله على أبلغ الوجوه في النعم والإلتذاذ، ولا يكون على هذه الصفة إلا بإعادة ما ذكرنا.

ثانيهما سمعي: إذ كما تدل ظواهر الشريعة على الإعادة فإنها تدل على كمال إعادة الخلقة وإتمامها ﴿ . . . يوْم تشهدُ عليهمْ ألسِنتهُمْ وأيديهمْ وأرجلهمْ﴾.

إعادة لعين ما كان أم لمثل ما كان؟

ذهب فريق من المعتزلة إلى أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته في حال عدمه لاستحالت إعادة عين ما كان، ومن ثم فإن إعادة عين ما كان يتوقف على القول بأمرين:

الأول: أن الأجسام تتكون من جواهر أو أجزاء لا تتجزأ، وأن فناءها هو تفريق هذه الأجزاء ومن ثم فإن إعادتها هو مجرد إعادة تجميع هذه الأجزاء، وذلك مذهب القائلين بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ وعلى رأسهم العلاف.

الثاني: القول بشيئية المعدوم[٢٩] أن الجواهر كانت وتبقى في حال عدمها أشياء أي يصح أن يعلم عنها ويخبر، وأن العدم هو مجرد إفناء ذاتها المخصوصة المشاهدة ومن ثم فإن إعادتها لا يقتضي أكثر من استعادة حالتها المطابقة لما هي عليه في علم الله، كما أن بدء الشيء هو خلقه مطابقاً لما عليه في علم الله الأزلي، فالخلق والإعادة صورتان متطابقتان لما عليه الشيء في علم الله، وبذلك تكون الإعادة لعين ما كان.

وذهب فريق من الأشاعرة إلى إنكار نظرية الجزء وإبطال القول بشيئية المعدوم، ومن ثم ذهبوا إلى القول بأن الإعادة لمثل ما كان لا لعين ما كان، وهذا هو ما يلزم عن قول الغزالي إذ لا يهم أي جسم كان ما دامت حقيقة الإنسان ـ مشايعاً في ذلك الفلاسفة ـ هي النفس.

وذهب فريق آخر من الأشاعرة إلى أن صحة الإعادة لا تتوقف على كون الذات ثابتة في حالة العدم بل تصح الإعادة مع بطلان حقيقة الذات، وذلك هو قول الرازي.

ومذهبنا هو القطع بإعادة جميع الأجزاء بعد تفرقها وإحيائها بعد إماتتها.

---

(٢٩) راجع شيئية المعدوم في كتاب المؤلف: في علم الكلام ص ٢٩٨ ـ ٣١٩.

٧ ـ في المباحث السمعية :

المباحث السمعية المتعلقة بالأمور الأخروية هي عذاب القبر وخلق الجنة والنار وإثبات الميزان والصراط ونشر الصحف.

المسألة الأولى : في إثبات عذاب القبر:

الذي ذهب إليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ومحققو الأشعرية هو إثبات عذاب القبر، وقد خالف في ذلك ضرار، أدلتنا قوله تعالى : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عليها غُدُواً وعشياً﴾ وقوله ﴿. . . أُغْرِقُوا فَأُدْخِلوا ناراً﴾ (نوح: ٢٥) فالدخول في النار عقيب الإغراق، ولا بد من إعادة الحياة في الموتى ليصح التعذيب، والفائدة من عذاب القبر استصلاح المكلفين والتخويف لهم[٣٠].

المسألة الثانية : في إثبات خلق الجنة والنار:

ذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبار وجمع من المعتزلة إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد[٣١]، بينما ذهب الشيخ أبو الحسين البصري ومحققو الأشعرية إلى أنهما مخلوقتان، وهذا هو الرأي المختار ويدل على ذلك آيات ثلاثة:

﴿وجَنَّة عرْضُها السَّموات والأرض أُعِدَّتْ للمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣) ﴿فاتَّقُوا النارَ التي وَقُودها النَّاسُ والحِجارة أُعِدَّتْ للكافِرينَ﴾ (البقرة: ٢٤) فوصفهما الله بكونهما معدتين لأهليهما والإعداد صريح في كون الشيء ثابتاً محققاً، وهذا يدل على وجودهما قبل نزول الآية، والآية الثالثة ﴿ولقَدْ رآهُ نزْلةً أُخرى عنْد سدْرةِ المُنْتهى عِنْدها جَنَّةُ المأْوَى﴾ (النجم: ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥) وجنة المأوى ليست إلا دار الثواب بإجماع الأمة، فصح ماقلناه إن الجنة والنار مخلوقتان منذ زمن. ولا يجوز حمل الجنة التي أخرج منها آدم وحواء على بعض بساتين الأرض[٣٢] لأن الجنة في عرف المسلمين هي دار الثواب فصرفها عنها إلى بعض البساتين لا يجوز.

والمنكرون خلقهما والقائلون بأن ذلك قبل يوم القيامة استندوا إلى أن خلقها

---

(٣٠) المرجع السابق ص ١١٦.

(٣١) وهذا رأي الهادي يحيى بن الحسين أيضاً.

(٣٢) وذلك أيضاً رأي الهادي يحيى بن الحسين.

يقتضي إهلاكها قبل يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) قلنا: هالك بمعنى ممكن الوجود أو أن وجوده مستفاد من غيره[٣٣].

والأمور الأخرى المختصة بيوم القيامة كثيرة نتخير منها خمسة:

١ ـ نصب الموازين: لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الموازِينَ القِسطَ﴾ وقوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ موازِينُهُ﴾ (الأعراف: ٨).

٢ ـ المحاسبة: لقوله تعالى: ﴿فأمّا مَنْ أوتِيَ كِتابه بِيَمينِهِ﴾ (الحاقة: ١٩).

٣ ـ المساءلة لقوله تعالى: ﴿فوربِّكَ لنسألنَّهُمْ أجْمعينَ﴾ (الحجر: ٩٢).

٤ ـ إنطاق الجوارح: لقوله تعالى: ﴿يوْم تشْهدُ عليْهِمْ ألْسِنتهُمْ وأيديهمْ وأرجلهمْ﴾ (النور: ٢٤).

٥ ـ نشر الصحف: لقوله تعالى: ﴿وإذا الصُّحُفُ نُشِرتْ﴾ (التكوير: ١٠).

ولا حاجة إلى تأويل هذه الآيات وحملها على غير ظاهرها من غير دلالة واضحة كالقول بأن الميزان هو العدل[٣٤] فهذا خطأ.

تاسعاً: في الدفاع عن الصحابة:

يصدر يحيى بن حمزة في دفاعه عن الصحابة وبخاصة الشيخين أبي بكر وعمر عن علم وورع، وقد دافع عنهم في كثير من كتاباته وأفرد لذلك رسالة خاصة[٣٥].

التكفير والتفسق لا يكونان إلا بدلالة قاطعة، ولم يقم البرهان الشرعي إلا على الخطأ في النظر إلى النصوص دون أمر زائد على ذلك من كفر أو فسق.

إنا نعلم قطعاً وبالضرورة صحة أديانهم وسلامة إيمانهم واستقامتهم على الدين ومحبتهم لرسول رب العالمين ورضاه عنهم ومعرفته لهم ونصرتهم له في المواطن التي تزل فيها الأقدام وما ورد عنه من الثناء عليهم وشهادته لهم بالجنة ورضاه عنهم في أكثر أحوالهم.

والذي يدل على ثناء الرسول عليهم عدة أمور منها قوله ﷺ: (احفظوني في

---

(٣٣) تفسير متكلف لمعنى «هالك» لأن الفعل أهلك ورد في القرآن بمعنى دمر وأفنى.

(٣٤) وهذا تفسير الهادي.

(٣٥) الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين.

أصحابي فإن أحدكم لو أنفق ملء الأرض ذهباً ما بلغ مثل أحدهم ولا نصيفه. وقوله: (أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة).

ثم ما كان من أمير المؤمنين في حقهم، ويجري ذلك على طريقتين: الأول من جهة الإجمال وما كان منه عليه السلام من المناصرة والمعاضدة لأبي بكر في قتال أهل الردة وغيرها، وما كان منه في أيام عمر من الإعانة والمشورة، وانظر إلى تباين أحوال المسلمين في معاملته لهما (أبي بكر وعمر) والموالاة والتعظيم حتى قال في عمر بعد أن طعن وهو مسجى: (ما على وجه الأرض أحد أحب إليّ أن ألقى الله بصحيفته مثل هذا المسجى بينكم)، وبين معاملته عليه السلام لمعاوية وعمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري باللعن والتبري والبعد عنهم[36].

وما كانت حال الحسن والحسين إلا كحال أبيهما في الموالاة وإظهار الجميل في حقهما، أما حال زيد فقد كان انصراف الرافضة عنه وما لزم عن هذا من قتل كان أهون عليه من أن يقبل التبري من الشيخين قائلاً: كيف أتبرى منهما وقد كانا صهري جدي ووزيريه.

كذلك فإن الأمر من محمد النفس الزكية وإبراهيم ويحيى ابني عبد الله، ولو قد سبوهما لما تابعهم أكابر المعتزلة، لأن لعن الصحابة عندهم يبطل العدالة فضلاً عن الإمامة.

وسئل جعفر الصادق عن أبي بكر فقال: ما أقول فيمن أولدني مرتين[37].

وكان الناصر للحق يملي أحاديث مروية عنهما بالترضية عليهما، فلما كف المستملي من كتابة الترضية زجره الإمام قائلاً: لم لا تكتب رضي الله عنهما، إن مثل هذا العلم لا يؤثر إلا عنهما وعن أمثالهما.

نخلص من هذا إلى أنه لم يؤثر عن أمير المؤمنين، ولا عن أحد من أئمة أهل البيت بكفر أو فسق أحد من الصحابة، وأن الإقدام على الإكفار والتفسيق من غير بينة وعلى غير بصيرة إثم كبير، بينما التوقف فيهم ليس إقداماً على محظور، وليس التوقف مذهبنا وإن كان مذهب الهادي والقاسم والمنصور، وإنما الترضية لأنا رضينا على من رضي الله ورسوله

(٣٦) المرجع المذكور ص ١٥. وانظر أيضاً الشامل مجلد ٢ ص ٢٦٠.
(٣٧) أمه أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر وأمها بنت عبد الرحمن بن أبي بكر.

عليهم حيث قال فيهم الله تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ (الفتح: ١٨) وقال: ﴿والذين آووا ونصروا﴾ وقال: ﴿الذين تبوأوا الدار والإيمان﴾ (الحشر: ٩).

إن مذهبنا الذي نحب أن نلقى الله ونحن عليه أن الإمام بعد الرسول هو علي بن أبي طالب مع حسن الظن في الثلاثة الذين تولوا قبله، فما فعلوا ذلك جرأة على الله بل على سبيل الخطأ في النظر، وما خطأهم في مخالفة النصوص بكبيرة ولا صغيرة لما اشتلمت عليه النصوص من دقة وغموض. وما كان إقدامهم على مخالفة النصوص جرأة على الدين وأنهم يدخلون الجنة لما ورد فيهم من الأخبار.

ولقد قال الإمام المنصور إن أئمة الزيدية وعلماءهم متابعون للجارودية، غير أن غرضه أنهم متابعون لهم في القول بالنص الخفي على علي لا فيما ورد عن أبي الجارود من تفسيق الصحابة، فذلك ما لم يرد عن أحد من أئمة الزيدية[٣٨].

وقال الهادي يحيى بن الحسين في كتاب الأحكام: (من أنكر النص على أمير المؤمنين فقد كذب الله ورسوله ومن كذب الله ورسوله فقد كفر بالله ورسوله) ولكن هذا القول من الهادي محمول على من أنكر قول الرسول: من كنت مولاه فعلي مولاه.. وليس محمولاً على الصحابة وإلا فكتاب الأحكام محشو بالرواية عن الصحابة وعن أبي بكر وعمر[٣٩]، ولو قد كفرهم أو فسقهم لما نقل عنهم لأن الكافر أو الفاسق ساقط العدالة ولا يوثق بقوله: (إن كتب آبائنا من الأئمة مملوءة برواياتهم، وما أعلم كتاباً من كتبهم إلا وفيه ذكر الصحابة إما انتصاراً لمذهبهم أو تصحيحاً لرواياتهم أو اعتماداً على قولهم، ومن يكون كافراً أو فاسقاً لا يعول على قوله ولا يعتمد على خبره).

نقول هذا ابتغاء وجه الله ونصيحة للأخوان وهدية داعية لتمهيد قواعد الإيمان وتصديقاً لقول رسول الله: (ما أهدى المسلم لأخيه المسلم هدية أفضل من كلمة حكمة سمعها فانطوى عليها ليزيده الله بها هدى وليرده عن ردى وإنها لتعدل عند الله إحياء نفس)، ﴿وَمَنْ أحياها فكأنما أحيى الناس جميعاً﴾ ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (يوسف: ١٠٨).

---

(٣٨) يحيى بن حمزة: الرسالة الوازعة للمعتدين ص ٢٢، ٢٣.

(٣٩) يحيى بن حمزة: الشامل مجلد، ص ٢٦٠.

عاشراً: في مهاجمة الشيعة الإسماعيلية:

العداوة بين الزيدية والإسماعيلية مستمرة منذ ظهور الفرقتين في اليمن في زمن متعاصر تقريباً، الزيدية على يدي الإمام الهادي يحيى بن الحسين والإسماعيلية وداعيتها علي بن الفضل، وقد ظلت الحرب بين الفريقين سجالاً على مدى القرون لم تحسم لصالح إحداهما إلى أن انتهى المطاف بالإسماعيلية إلى التحصن بجبل حراز ومنطقةمناخة.

وللعداوة بين الفرقتين - مع انتسابهما معاً إلى التشيع - ما يبررها، إذ تمثل الزيدية المذهب الإسلامي الشيعي الخالص، بينما تمثل الإسماعيلية الأصول الأجنبية وبخاصة الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة بدعوى تطهير الشريعة بالفلسفة، ومن ثم كان موقف الزيدية منها كموقف أهل السلف من فلاسفة الإسلام - غزو فكري لا بد من رده. بل إلحاد لا بد من قمعه، أريد أن أقول لقد كان الوفاق بين الفرقتين في اليمن متعذراً. ولقد اشتعل القتال بين الفريقين زمن الإمام يحيى ابن حمزة. وكان لابد أن يتأثر بلهيبها ومن ثم لم يعرف انتقاد يحيى ابن حمزة للإسماعيلية السماحة والرزانة المعهودتين فيه وإنما حدة الطبع وعنف القول والإتهام بالجهل والإلحاد وخبال العقل، ذلك أنه يتعذر على المرء وسط صليل السيوف أن يتحفظ باتزانه تجاه عدوه وبخاصة إذا كان عدواً شرساً كالإسماعيلية.

وينتقدهم الإمام يحيى بصدد موضوعات سبعة: الإلٰهيات والنبوة والإمامة وتأويلهم الباطني للقرآن والسنة وإبطالهم النظر وتمسكهم بالتعليم مصدراً للمعرفة اليقينية ثم الأخرويات[٤٠].

ويأخذ عليهم الإمام يحيى أنهم لا يخاطبون الخلق بمسلك واحد، وغرضهم من ذلك استدراج كل واحد بما يوافق رأيه ومعتقده وترتب على هذا أن أصبح النقل عنهم مضطرباً.

١ - في الإلٰهيات:

ينسب إليهم القول بـ«إلٰهين» أحدهما علة ويسمى السابق والثاني معلول ويسمى التالي، وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي، والأول أتم لأنه علة ولكن الإثنين قديمان،

---

(٤٠) يحيى بن حمزة وتحقيق الدكتورين علي النشار وفيصل عون، الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام.

ثم من التالي وجدت النفس الكلية، بحركتها كانت الحرارة وبسكونها تولدت البرودة.

النقد الأول: من حيث مصدر العلم بهذه الأقوال:

ليس هذا القول معلوماً بذاته أو بالضرورة كالبديهيات وإلا اتفق على صحته الناس جميعاً.

وليس السابق والتالي معلومين بالنظر والإستدلال، لأن الباطنية لا تقول بالنظر ولا تعول عليه كمصدر للمعرفة فضلاً عن أن هذا الكلام لا دلالة عليه.

يبقى أن يدعوا أنه معلوم بالتعليم أو قول الإمام، ولكن لا يمكن التحقيق من صدق قول الإمام إلا بعد إثبات الصانع بالنظر وصدق النبوة، ولقد سددتم على أنفسكم العلم برفضكم النظر.

ويأخذ الإمام يحيى عليهم أنهم لم يثبتولذلك بمنهج التعليم وإنما بنقله عن الفلاسفة.

النقد الثاني متعلق بمبدأ العلية:

كيف يكون السابق مؤثراً في التالي وعلة له بينما الإثنان قديمان، ومن حق العلة أن تسبق معلولها، وهل هذا التأثير بالإختيار أم بالإيجاب، أما وهم ينكرون الإختيار من الفاعل المختار لم يبق إلا القول بالإيجاب ولو كان كذلك تأثير أحدهما بأولى من تأثير الآخر، ولما كان السابق أولى بأن يكون علة منه بأن يكون معلولاً.

النقد الثالث: متعلق النقص في التالي مع قدمه:

وإذا كان الاثنان متساوقين في القدم فما علة النقص في التالي، وكيف يكون إلّهاً[41]

---

(٤١) دون دفاع عن الإسماعيلية نقرر ما يأتي: أنهم لا يقولون بإلّهين، وإنما سلبوا الصفات عن الله بدعوى أنها تلحق به التشبيه لمشاركة الخلق في هذه الصفات ومن ثم فهم معطلة، كل الصفات التي يضيفها المسلمون على الله خلعتها الإسماعيلية على العقل الأول دون الله، على أن الإمام يحيى لم يكن متجنياً تماماً عليهم لأن خلع الصفات على العقل الأول وبعضها صفات ذات إنما يترتب عليه ألوهيته فقولهم هذا في العقل الأول يقترب من قول المسيحيين في المسيح، أما علة النقص في التالي فمن حيث كونه معلولاً، وتساوق موجودين لا يعني تماثلها في صفات الكمال

مع نقصانه، وهل نقصانه لذاته أم لعارض، وهل النقص حاصل منذ الأزل؟

النقد الرابع: تشابه قولهم بقول المجوس:

وإذ قد أثبتم إلَهين فقد شابه قولكم قول المجوس حين قالوا بيزدان وأهرمن إلَهين للخير والشر، غير أن المجوس قد خلعوا صفات الكمال والحسن والنور والخير على يزدان أما أنتم - أي الاسماعيلية - فقد سلبتم عنه صفات الإلَهية فحالكم أسوأ منهم، بل إنكم وصفتم السابق بالقول: لا يوصف بأنه قادر ولا يوصف بأنه لا قادر[42]، وكذلك في العلم والحياة فخرجتم عن القضايا العقلية.

النقد الخامس: متعلق بصلة الكيفيات الأربعة بالإستقصات الأربعة التي هي الماء والنار والهواء والتراب.

كيف وقعت صلة كل استقص بكيفيته، هل باجتماع الإستقصات الأربعة، وكيف تجتمع مع تضاد بعضها لبعض، أم كل منها على انفراد وقد اشترطتم اجتماعها، ثم كيف حدث امتزاج الإستقصات. إن قلتم بالطبع، فلم صار نبات معين أولى من أن يكون معدناً أو حيواناً، أليس أولى إضافة ما في الكون من آثار عظيمة إلى الفاعل المختار.

والنقص تماماً كتساوق الشخص وظله في الوجود مع كمال الشخص بالنسبة لظله، وحجة الإسماعيلية في ذلك هي نفس حجة الفلاسفة.

(42) عبارة يحيى بن حمزة عنهم: قلتم بأنه قادر ولا قادر، وعالم ولا عالم وهذا غير صحيح عنهم اتهمت الإسماعيلية بمناقضتهم لقانون الثالث المرفوع من قضايا الفكر الأساسية إذ رفعوا النقيضين بقولهم لا يوصف بأنه عالم ولا بأنه لا عالم، ولكنهم لم يخالفوا هذا القانون، ولقد وضح حميد الدين الكرماني رأيهم في كتابه راحة العقل من ص ٣٥ - ٥٦ - موقفهم: إن اطلاق هذه الصفات عليه إنما تفيد مشابهة لخلقه، ولذا فهو لا يوصف بأنه عالم أو قادر أو حي، ولكن ذلك لا يعني أنه يوصف بنقيض هذه الصفات من جهل وعجز وموت ولذا لا يوصف بأنه لا حي ولا عالم ولا قادر، وقد سبقت الإشارة في كتابي في علم الكلام الطبعة الأولى ص ٤٣٧ أن الإسماعيلية قد خلطت بين المقول بالتشكيك والمقول بالتواطؤ، فصفات الوجود والعلم والحياة والقدرة تطلق على الله وعلى الإنسان بالتشكيك دون أن تفيد أدنى مشابهة تماماً كما تطلق صفة الجمال على لحن القيثارة وقوام الغزال والقمر ليلة البدر والوردة والحسناء دون مماثلة بين هذه الموضوعات أما المقول بالتواطؤ فهو الذي يفيد المماثلة والمشابهة كوصف الإنسان والأرنب والبقرة والفيل بأنها حيوانات تلد، من هنا أخطأ الإسماعيلية لا من حيث مخالفتهم لقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع وإنما في الخلط بين التشكيك والتواطؤ.

النبوات:

تستند انتقادات الإمام يحيى للباطنية بصدد النبوات إلى قضيتين:

الأولى: أنهم نقلوا عن الفلاسفة كلامهم، ولكنهم لم ينقلوه على وجه الصحيح.

الثانية: أنهم أخطأوا إذ جعلوا الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وهذا نقد متعلق بموقفهم بالإلٰهايت والنبوات والإمامة، والمقصود به أن النسق اللازم في العقائد ينبغي أن يتسلسل كالآتي:

- معرفة الله واجبة بالنظر، يلزم بالنظر معرفة أنه حكيم.
- تلزم عن حكمته بعثة الأنبياء، ويعلم صدق النبي بالمعجزة.
- الإمامة امتداد للنبوة ومتفرعة عنها خلا الرسالة والكتاب.

ولكن الباطنية عكسوا الأمر فأقاموا معرفة الله وصدق النبوة بتعليم من الإمام، وكيف يعرف صدق الإمام، هذا هو ما أخذه عليهم.

المقام الأول: نقد متعلق بنقلهم عن الفلاسفة لم ينقلوه عن وجهه الصحيح.

قالوا إن النبي شخص فاض عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية، وأن نفس النبي مهيأة لهذا الاتصال كما يتفق لبعض النفوس رؤية بعض أحوال المستقبل في المنام إن صراحة وإن رمزاً غير أن نفس النبي تستقبل ذلك في اليقظة.

المقام الثاني: في نقد متعلق بتمسك بالفرع مع إغفال الأصل: شرعتم في الكلام في النبوة وأحكامها وغفتم عن تقرير الأصل العظيم وهو الحكمة الإلٰهية، إذ كيف يحسن إرسال الأنبياء دون قول بحكمة الله سبحانه الذي يراعي الأصلح لعباده.

المقام الثالث: لا سبيل إلى إثبات حكمة الله بالتعليم:

وإنما يصلح التعليم وسيلة للعلم بعد إثبات حكمته تعالى التي اقتضت بعثة الرسل، ثم يلزمنا تصديقهم حتى يثبت صدق الإمام، ولكنكم تثبتون حكمة الله بتعليم الإمام وتثبتون صدق الإمام بالله.

المقام الرابع: في أن النقل والتعليم لا يثبت كون الإمام صادقاً:

ذلك لا يثبت صدق الإمام إلا بعد العلم بصدق صاحب الشريعة الذي نص عليه أما

قبل العلم بصدقه فلا، ولكنكم أنكرتم العقل...

المقام الخامس: والقرآن بدوره لا يثبت صدقه بنقل الإمام:

إذا ثبت أن صدق الإمام متوقف على صدق النبي فكذلك القرآن فالنبي والقرآن هما الأصل والإمام وتعليمه هما الفرع[٤٣].

٣ ـ في الإمامة:

وقالوا لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظاهر وحل الإشكالات في القرآن والأخبار وكشف كل لبس في المعقولات، وهو يساوي النبي في العصمة والعلم بحقائق الأمور إلا الوحي والكتاب.

وجعلوا لكل نبي مدة سبعة أجيال أو قرون بعدها تنسخ شريعته، ولكل نبي سوس أو باب [٤٤] وباب محمد هو علي: (أنا مدينة العلم وعلي بابها).

وسياق انتقادات يحيى بن حمزة هو نفس سياق انتقاداته صدق النبوات: أنهم جعلوا الفرع أصلاً، فالنقد الأول متعلق بوجوب نصب الإمام وكيف يعرف، فإن قالوا بتعليم من الإمام ـ ولا سبيل إلى قولهم بالعقل بعد أن أنكروه ـ فقد وقعوا في الدور: نصب الإمام متوقف على تعليمه، وتعليمه متوقف على كونه حجة وهذه لا تكون إلا بعد نصبه.

والإنتقاد الثاني متعلق بصدق الإمام وعصمته، كيف يعرفان؟ مرة أخرى إن كان من تعليمه فتصديق تعليمه متوقف على صدقه وعصمته.

الإنتقاد الثالث: استفسار عن مدة عصمته: أمن وقت ميلاده أم بلوغه أو بعثته وهل فاعل العصمة هو الله أم نفس الإمام، ويطالبهم يحيى بإحكام القول في هذه المسائل قبل الزعم بعصمته.

والإنتقاد الرابع متعلق بمصدر معرفة الإمام ويتهمهم بعدم تحديد ذلك في أقوالهم.

والإنتقاد الخامس موجه لمعتقدهم بصدد كل نبي وبابه ومدته ويتهمهم بالتكليف في

---

(٤٣) يحيى بن حمزة: الإفحام لأفئدة الباطنية ص ٥٣: ٥٩.

(٤٤) آدم أو لاحقه أو سوسه أو بابه هو شيث، ونوح وبابه سام، وإبراهيم وبابه إسحق وقيل إسماعيل، وموسى وبابه هارون إلى أن مات فكان يوشع وعيسى وبابه شمعون وهكذا يستكمل كل واحد من السبعة بمن يتلوه حتى يأتي نبي آخر، ومحمد وبابه علي وتم الدور بجعفر الصادق لتبدأ دورة جديدة من الأئمة بإسماعيل.

تعيين المدة والأشخاص فبينما هي بين آدم ونوح ١٢٤٤ سنة إذا بها بين عيسى ومحمد ٤٨٠ سنة(٤٥).

٤ ـ في تأويلاتهم الباطنية للنصوص:

قالوا لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل، فأولوا العبادات وأحكام الدين، من أمثلة تأويلهم للعبادات أنهم قالوا إن الصلوات الخمس تشير إلى أصولهم الخمسة، فالفجر دليل السابق والظهر دليل التالي والعصر دليل الأساس والمغرب للناطق والعشاء للإمام، والغسل هو التبري عن اعتماد أي مذهب سوى متابعة الإمام، والصيام عدم إفشاء السر. وليس لهذه التأويلات أصل تدل عليه من اللغة أو العقل أو الإصطلاح ولكنهم زعموا أنهم تلقوها عن الإمام، وقد سبق إبطال عصمته.

ولم يقصد صاحب الشريعة شيئاً من هذه التأويلات ولم تخطر له على بال، وإن فتحتم على أنفسكم باب التأويل دون دليل من لغة أو عقل أو اصطلاح فليست حجتكم بأقوى من حجة خصم ينهض لكم ليؤول الآيات بما يفيد كفركم، فإن زعمتم أن الشياطين في قوله تعالى: ﴿والشياطينَ يُوحُونَ إلى أوْليائهمْ. . .﴾ هم أهل الظاهر فسيقول خصمكم : ﴿سيقُول السُّفهاءُ منَ النَّاسِ. . .﴾ السفهاء هم أهل الباطن، وما حجتكم عليه بأقوى من حجته عليكم.

وإن زعمتم ان صاحب الشريعة عرفها ولكنه كتمها عن العامة فقد كذبتم إذ خاطبه الله بالقول: ﴿يا أيُّها الرَّسُولُ بلِّغْ ما أُنْزل إليْكَ منْ ربِّكَ. .﴾ (المائدة: ٦٧)، كيف استقبح نشره على العامة واستحسنتم أنتم نشره.

وإن قلتم إن كل ما يقال عن صاحب الشريعة من أحكام وعبادات لا تفيد الظاهر فقد كفرتم، وإن قلتم تفيد الظاهر والباطن فما سبيلكم إلى معرفة هذا الباطن وما دليلكم على هذه التأويلات وهل آيات التوحيد كقوله تعالى: ﴿وإلهكمْ إلهٌ واحِدٌ﴾ لها معنى غير إفادتها التوحيد، لقد زعمتم ذلك بأن جعلتم للحروف أسراراً، وتلك شناعة وحماقة(٤٦).

---

(٤٥) المرجع السابق ص ٧٠ والمدة التي ذكرها يحيى غير دقيقة إذ حياة عيسى ٣١ سنة وميلاد محمد عام٥٧١.

(٤٦) المرجع السابق: من ص ٧٠ ـ ص ٩٠ وفيه ذكر لأمثلة كثيرة من تأويلات الباطنية للعبادات والآيات.

٥ ـ في الرد على إبطالهم النظر:

النظر الصحيح متضمن مجموع أمور أربعة:

الأولى: العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في النفوس وترتيبها.

الثاني: العلم بصحة ذلك الترتيب.

الثالث: العلم بلزوم المطلوب منها.

الرابع: العلم بأن ما لزم عن المطلوب الصحيح فهو صحيح.

لا بد من حصول هذه الأمور الأربعة لكل ناظر يطلب أمراً علمياً وإلا لم يحصل العلم بالمطلوب(٤٧) والشك في النظر إما لازم عن الشك في المقدمات الضرورية وهذه سفسطة، أو عن الشك في ترتيب المقدمات، والرد إن ما ترتب على الأمور اليقينية فهو يقيني.

وقد استندت الباطنية في رد النظر إلى أوهام:

الوهم الأول: احتجوا بالخلاف بين النظار، ونقول إنما يقع الإختلاف بين النظار لجهل المخطىء فيهم بترتيب المقدمات، ذلك أن هذا الترتيب لا يعلم بالفطرة الضرورية وإنما يدركها الأكياس من العقلاء فلا بد في كل مسألة من تحديد مقدماتها الدالة عليها ثم ترتيب هذه المقدمات للوصول إلى المطلوب.

الوهم الثاني: قالوا إذا جاءكم مسترشد متحير في وجه الحق في العلوم الدينية وهو إما علمي لا يعرف أدلة العقل فسيرد عليكم قولكم بالنظر، أو ذكي نحرير سيأخذ عليكم خلاف المخالفين لكم فلم سيتبعكم دون غيركم؟ والرد: إن أكثر ما يستولي على أهل الأهواء من الفرق هو التعصب والتقليد، وكذلك الباطنية تقول بتقليد الإمام، فلا محيص لعامي أو غيره من النظر، وأما الثاني فندله على المقدمات وترتيبها وإن ما حدث من غلط المخالفين إنما هو فساد ترتيب مقدماتهم أو العناد.

(٤٧) ثم يذكر بعد ذلك مثالين لتأييد قوله الأول التدليل على حدوث العالم: العالم إما قديم أو محدث كل ما هو مقارن للحادث فهو حادث. فالعالم حادث، الثاني التدليل على وجود محدث للعالم: كل حادث فهو جائز حصوله وجائز عدم حصوله، لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح أو مخصص فثبت وجود محدث للعالم، هكذا ترتب جميع المعارف الإلهية والمسائل الدينية من أجل الوصول إلى العلم اليقيني.

الوهم الثالث: قالوا: يعتقد كثير من النظار في مسألة توصل إلى اعتقاده فيها بالنظر ثم يرجع عن هذا الإعتقاد، فما يؤمنكم أن يكون الثاني كالأول وبم ندرك التفرقة بينهما.؟

ونقول ليس رجوعه عن الأول يدل على فساده ولا ميله إلى الثاني دليل صحته وإنما لا بد من موازين للصحة والخطأ، ولا بد أن يعرض اعتقاده على معيار النظر، فإن صحت مقدماته واستقام ترتيبها فهو الحق الذي لا نعدل عنه، وما طرأ عليه خلل فهو مختل.

الوهم الرابع: قالوا: الحق واحد لا يتعدد بينما الخطأ كثير، ومذهب التعليم يلزمه الوحدة فهذا دليل الحق. والرد: لم يحدث أن اجتمعتم على قول واحد إذ اختلفتم فرقاً في شخص الإمام وفي غيابه وفي دعوى ظهوره، هذا وليست الكثرة دليل الباطل ولا القول الواحد دليل الحق.

الوهم الخامس: قالوا أسرار الكتاب الكريم ومعانيه لا تعرف بالنظر وإنما تلقى من صاحب الشريعة. والرد: لا ننكر أن هناك مباحث سمعية تعرف من جهة الشرع، ولكنا ننكر عليكم سدكم لباب النظر وكونه طريقاً إلى العلم وأصلاً في المعقولات، بل لا يمكن معرفة صدق الشريعة إلا به.

الوهم السادس: زعموا أن النظر لم يكن دأب السلف، وإنما التعليم من صاحب الشريعة. والرد عليهم أن جملة أصول الأدلة التي يذكرها المتكلمون في اثبات الصانع المعاد والنبوة مذكورة في القرآن[٤٨] فضلاً عن أن الشكوك والشبهات التي ترد على الأصول السمعية من الكتاب والسنة لا سبيل إلى دفعها وإزالتها إلا بالنظر.

٦ ـ في إبطال تمسكهم بالتعليم:

زعموا أن معرفة الحقائق الإلّهية وبيان أسرار الأحكام الشرعية كلها مأخوذة من جهة الإمام وأنه المطلع على كنه الحقائق الحق في كل الأمور.

قلنا: هل عرفتم ذلك بالضرورة ، إذن لاتفق على ذلك كل العقلاء، أم بالنظر وهو عندكم لا اعتماد عليه في شيء من الأمور العلمية.

فإن قالوا: أقررنا بصحة التعليم من الإمام كما أقررتم بصحة التعليم من صاحب الشريعة، قلنا: هيهات هيهات، إنا قبلنا تعليم صاحب الشريعة وصدقناه بعد ظهور العلم

---

(٤٨) المرجع السابق من ص ٩١: ١٠٧ وقد ذكر أمثلة من القرآن في حجاجه مع الملحدين ومنكري الحشر.

المعجز عليه فكان ظهوره دليلاً على صدقه.

وإن كل فرقة تدعي أن مذهبها هو الأسنى وأن طريقتها هي الحسنى، كذلك قال اليهود والنصارى، فلا طريق إلى تمييز الحق من الباطل والفاسد من الصحيح إلا بالنظر، أما وقد سددتم على أنفسكم طريق النظر فلا عين ولا أثر ولا خبر.

ثم إن معصومكم هذا الذي تدعون أنه العالم بحقائق الأمور أكثركم لم يصل به إليه، ولم يشاهده، فكيف تتحققون أن ما يرد إليكم هو كلامه، فإن قلتم: ينقله الآحاد، قلنا: الآحاد ليس سبيلاً إلى العلم، وإن ادعيتم التواتر فإن عدد من حول الإمام من حججه لا يبلغون حد التواتر، ثم ما هو سبيلكم إن أردتم التحقق من عبارته وأنتم لا تقدرون على الرجوع إليه؟

وكيف يفتي الإمام فيما لم يرد فيه نص وهو أكثر مسائل الشريعة، وأنتم تنكرون الإجتهاد مع أن أمير المؤمنين استخدمه في حد شارب الخمر إذ قال: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فعليه حد المفتري أو القاذف، فإن قلتم لا نأمن من خطأ المجتهدين، أما الإمام فمعصوم، قلنا: إن المجتهدين إذا أحرزوا علوم الإجتهاد وجمعوا شرائطه فإنهم مصيبون دون افتقار إلى العصمة.

٧ ـ في تأويلهم لأحوال المعاد:

زعموا أن النظام في الدنيا من تعاقب الليل والنهار وحصول الإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان أو حصول النبات وتولد الحيوانات من أجناسها ينصرم أبد الدهر، وأن السموات والأرض لا يتصور انعدامها، وتأولوا القيامة فقالوا إنها إشارة ورمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر. فمعنى القيامة انقضاء دورنا الذي نحن فيه ليتلوه دور آخر وأنكروا المعاد، وقالوا أنه عود كل شيء إلى أهله، يبلى الجانب الجسماني في الإنسان فيعود كل خلط من الأخلاط إلى طبيعته الغالبة، وإذا صفت نفسه الناطقة وتطهرت عن الأخلاق الذميمة وتغذت بغذاء العلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة المعصومين فإنها تعود إلى موطنها الأصلي، ولذا سمى الله ذلك العود للنفس الناطقة رجوعاً، ﴿يا أيَّتُها النَّفْسُ المُطْمَئنَّةُ ارجِعي إلى ربِّكِ راضِيةً مرْضيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧ ـ ٢٨) ـ هناك تستكمل النفس بتلقي فيض العلوم الروحانية، ولذلك قال الرسول: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)، وأما النفس المعكوسة في عالم الطبيعة المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى أبد الدهر في النار التي هي التنقل في الأبدان بالتناسخ متعرضة للآلام والأسقام

لا تفارق جسداً إلا ليتلقاها آخر، هذا هو المعاد، فلا حشر ولا نشر ولا قيامة ولا حساب ولا جنة ولا نار.

هذا كلام منقول عن الفلاسفة والثنوية قصدوا به صرف الخلق عن المعتقدات الظاهرة وإبطال الرغبة والرهبة، ونرد عليهم فنقول:

من أين عرفتم هذه التأويلات: ضرورة أم نظر أم تعليم؟ سيقولون عن تعليم، فنقول وماذا دعاكم إلى تصديقه وصرفكم عن تصديق صاحب الشريعة، فإن قالوا لكل ظاهر باطن، قلنا وما أدراكم إن لكلام إمامكم باطناً ما دام ليس لألفاظ اللغة عندكم قيود تحدد المعاني. ولم استبعدتم إعدام العالم بعد إيجاده وإيجاده بعد عدمه وهي ليست مستحيلة فعلاً وقد قال بها صاحب الشريعة وصرح بها الأنبياء فوجب تصديقهم.

وأليس القادر على الإيجاد قادراً على الإعادة بل الإعادة أهون من الإيجاد وقد قال تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٨).

وإن كنتم تجيزون علاقة النفس بجسم آخر بعد الموت، أليس أولى عودتها إلى نفس الجسم، فإن قالوا: إن فسد المزاج وانحل الجسم فلا بد لإعادته أن يصير نفس الأطوار من نطفة ثم جنين ثم سائر أطوار الحياة، قلنا: من أوجد المخلوقات في أطوار قادر على خلقها دون أطوار.

٩ والعجيب من جماهير الفلاسفة أنهم يدعون الحذق في المعقولات ثم تضيق عقولهم عن أصغر المقدورات وهو إعادة الحياة إلى الأجسام وإثبات المعاد على حد ما صرح به القرآن دون حاجة إلى تلك التحكمات.

ويختتم الإمام يحيى كلامه بدعاء جاء فيه:

يا من بيده الألطاف.. إنا أصبحنا شيعاً متفرقين.. يطمع العدو في الظهور على ملتنا ويهم بطمس معالم ديننا.. يروم اجتياح حرمتنا ومحو أرومتنا.. فبيدك مولانا لم شملنا وضم أعطافنا وجمع أطرافنا وإصلاح قلوبنا وكشف كروبنا، فتداركنا بألطافك وانشر علينا ألوية النصر واحرز لنا مواطن الظفر، إنك سميع الدعاء(٤٩).

---

(٤٩) المرجع السابق من ص ١١٦ ـ ١٢٦.

تعقيب:

هذا علم شامخ من أبرز أعلام الزيدية وأئمتهم، جمع بين العلم والعمل، بين الفقه والزهد، بين الكلام والحرب، إذ هو بين متكلمي الزيدية من نوابغهم كما كان له في ميدان الحرب صولات وجولات مع الباطنية، موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير لا بين الزيدية فحسب بل بين فرق المسلمين جميعاً ، كتابه الإنتصار في الفقه الينبوع الذي اغترف منه ابن المرتضى فأخرج للناس بحره الزخار، وكتابه التصفية للقلوب عن درن الأوزار والذنوب من أهم مراجع الزيدية في الأخلاق والزهد.

قد يقال ولكنه في معظم ما قال مسبوق، في أصول الكلام من المعتزلة وفي المواعظ والأخلاق من الحارث المحاسبي والغزالي.

وأقول: إن مذهباً معاصراً ـ وأعني به الوضعية المنطقية قد ارتأى حل إشكالات الفلسفة بتحليل مصطلحاتها، ذلك أن اختلاف الآراء واضطرابها إنما هو وليد عدم الدقة في تحديد معاني الألفاظ، وكان هذا هو الجديد الذي قدمه المذهب للفكر المعاصر وإن كان في ذلك مسبوقاً بسقراط.

وذلك بالضبط هو وجه الأصالة في فكر يحيى بن حمزة، يبدأ كل نظرية بتحديد مصطلحاتها ومفاهيم ألفاظها وفقاً لما يقتضيه العرف واللغة والشرع والإصطلاح، وإنما جاء بطلان مذاهب الخصوم لأن مفاهيمها مخالفة لهذه المعايير، بذلك كشف عن بطلان مفهوم الكسب الأشعري إذ لا يوافق اللفظ شيئاً مما ذكرنا، وبذلك أفصح عن وجه التناقض في القول بالحسن والقبح الشرعيين.

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد التزمت بالحسية أو بالأحرى الوضعية معياراً للأشياء فلم تزد عن أن تصبح مذهباً من مذاهب الحسين أو الوضعيين فإن يحيى بن حمزة توخى في تحليلاته معايير موضوعية لا تثير أدنى خلاف: العرف واللغة والشرع والإصطلاح، فليس بعد هذه الإستخدامات من مجال يصح استخدام اللفظ فيه.

لست شغوفاً بمقارنة مذاهب في أزمنة متباينة لعلمي باختلاف الظروف والبيئات، ولكن دون تكلف أقول: لقد قدم يحيى بن حمزة منهجاً للتحليل أكثر ثراء مما قدم سقراط الذي وقفت به ظروف مجتمعه عند مجالي العرف واللغة ليس غير. كما قدم ـ أي يحيى ـ نسقاً للتحليل أكثر موضوعية من أصحاب التحليل المعاصرين، ولكن للأسف

الشديد أفكار مغمورة وآراء مطمورة لم تجد سبيلاً للنشر والإطلاع.

يا أهل اليمن ويا أهل ذمار: إن تقدير هذا الإمام الجليل ليس باغتراف التراب من فوق قبره وإيداعه البيوت طرداً للثعابين المختبئة في الجحور[٥٠] وإنما بنشر مصنفاته والإغتراف من علمه وإيداعه العقول طرداً لظلمات الجهل المخيم على الأذهان.

(٥٠) هذا ما ذكره عنه صاحب كتاب «نشر العرف» وعدها من كراماته.

فصل

في الرد على الغزالي إنتقاداته للمعتزلة:

اعلم أن الشيخ أبا حامد له براعة في الأصول الفقهية وخطوة واسعة في المباحث الشرعية وله اليد الطولى والقدم الراسخة في علم التصوف. أما المباحث الكلامية فلم يمض عليها بضرس قاطع، ولا أحاط بعلوم المعتزلة واصطلاحاتهم، ولذلك فإنك تراه في أثناء الحجاج في مضايق الكلام ينقل عن المعتزلة مذاهب لم يحط بغورها ولا أتى بها على وجهها فيكاد لغرابته عن علم الكلام يحكي عنهم مقالات غريبة.

ونورد هنا مآخذ ثلاثة في بيان خطأه فيما نقله عن المعتزلة في مذاهبهم ثم نبطل ما ورده من مثال أريد به التشنيع عليهم:

المأخذ الأول: قوله إن المعتزلة أوجبوا على الله رعاية الأصلح، وظاهر كلامه أن المعتزلة بأسرهم قائلون بالأصلح، وهذا جهل بمذهب القوم فإنه لا يقول برعاية الأصلح إلا البغداديون بينهم.

المأخذ الثاني: إنه كان من واجبه أن يذكر الصلاح أولاً، لأن الأصلح جزء من اللطف فكان ينبغي ذكر الكل قبل ذلك الجزء.

المأخذ الثالث: إن ظاهر كلامه أن المعتزلة بأسرهم قائلون بوجوب الألطاف، وهذا فاسد، فإن الشيخ أبا الحسين البصري والشيخ محمود الملاحمي لا يقولان به فكان من حقه أن لا يطلق هذا الإطلاق.

وظاهر كلامه أن رعاية الأصلح واجبة سواء كان في الدين أو في الدنيا، وليس الأمر على العموم، بل القائلون بالأصلح هم البغداديون، وقد فصلوا في ذلك تفصيلاً أوجب رعاية الأصلح في الدين ومنهم من عم في الدين والدنيا.

نبطل بعد ما أورده من مثال: واعلم أنه قد اقتصر في نصرة مذهبه

على ضـرب الأمثلة من غير إيراد برهـان على صحة مـا اعتقده ، لقـد ذكر حالات الثلاثة : مؤمن وصبي وكافر وقال عن المعتزلة إن ليس لهم جـواب، وردنا على هذه المسألة في مسلكين.

المسلك الأول: جملي وحاصلـه: إنا قد أقمنا البرهـان على حكمة الله تعالى وقررنا قاعدتها بالأدلة الباهرة ، فإذا وجدنـا سائـلاً يعرض صـورة عن التفصيلات فإنا نطلعه على وجه الحكمـة في بعض الصور ويـدق علينا العلم بالبعض الآخر ونرده إلى قاعدة الحكمة.

المسلك الثـاني: تفصيلي وحاصله: إنـه لم يورد المثـال على وجهه الصحيح بل تخيل ردوداً باطلة، فوجه الحكمة في الطفل الذي مات صغيراً من وجهين: إن مـد العمـر أو قصـره إنمـا هـو تفضـل من جهـة الله تعـالى وإحسان، والتفضل والإحسان ليسا واجبين عليه ﴿وما يُعمَّـرُ منْ مُعَمَّرٍ ولا يَنْقصُ مِنْ عُمرِهِ إلا في كتاب﴾ وثانيهما أنـه لا يمنع أن الله تعـالى يعلم أن في إحيائه مفسدة له أو لغيره فلهذا أماته.

أمـا ما ذكـره من الذي بلغ وكفـر، فاعلم أن الله قـد أنعم عليـه بنعم كثيرة، ومن جملتها أن الله قـد عرضـه للدرجة العـالية إذ كلفـه ولكن لسوء اختياره لنفسه أعرض عن فعل مـا كلفه الله تعـالى ورده، لقد أنعم الله على الثلاثة بنعمة الخلق ونعمة الحياة ونعمة الـدنيا، وأنعم على البـالغين بنعمة الدين والتعريض للثواب، ولكن الكافر ردها من تلقاء نفسه ولسوء اختياره.

من كتاب عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي

الفصل الرابع

لقاء متبادل "زيدي اعتزل"

أحمد بن يحيى بن المرتضى

(المهدي لدين الله)

٧٦٤ - ٨٤٠ هـ

هو أحمد بن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى[١] ينتهي نسبه إلى الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، ولد عام٧٦٣ هـ بذمار جنوب صنعاء، مات والداه قبل سن الخامسة فاحتضنته أخته دهماء وكانت معروفة بالعلم ولها مؤلفات في الفقه وأصوله وفي علم الكلام[٢].

تلقى العلوم الدينية واللغوية من أخيه الهادي بن يحيى ومن خاله علي محمد بن علي وكذلك عن قضاة عصره[٣].

بايع العلماء أحمد بن يحيى بالإمامة بعد وفاة الإمام الناصر صلاح الدين بن محمد عام ٧٩٣ هـ بينما بايع الوزراء ابنه علي بن صلاح فانتصر الأخير وسجن أحمد بن يحيى، ألف في السجن أهم كتبه في الفقه: (عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) وألف عليه شرحاً اسمه (الغيث المدرار)، أفرج عنه بعد سبع سنين[٤] فتفرغ للعلم والتأليف حتى

---

(١) ابن المفضل بن المنصور بن المفضل بن عبد الله الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين.

(٢) من مؤلفاتها: الأنوار - شرح منظومة الكافي - مختصر المنتهى في أصول الفقه - الجواهر في علم الكلام كما كانت تقوم بالتدريس في بلدة «ثلاء» إلى أن توفيت عام ٨٣٧ هـ.

(٣) عن القاضي محمد بن يحيى المزحجي تعلم أصول الفقه والمنطق وعن القاضي علي بن أبي الخير قرأ كتب المعتمد لأبي الحسين البصري وتذكرة ابن متويه وتعلم كذلك على أيدي علي بن صلاح وابن النساج والإمام الناصر صلاح الدين.

(٤) تشفع له الهادي بن إبراهيم الوزير في قصيدة جاء فيها:

فقلت له فداك أبي وأمي ... تلطف بالقرابة والرحامة

فإن السيد المهدي منكم ... بمنزلة تحق له الفخامة

احتل في المذهب الزيدي مكانة فكرية ربما لا يدانيه فيها أحد، وكان يتنقل للتدريس والتأليف في مختلف بلدان اليمن إلى أن مات بالطاعون عام ٨٤٠ هـ بيلدة الظفر.

مؤلفاته[٥]:

١ ـ نكت الفرائد في معرفة الملك الواحد: علم الكلام ـ مخطوط.
٢ ـ غرر القلائد في نكت الفرائد: علم الكلام ـ مخطوط.
٣ ـ القلائد في تصحيح العقائد: علم الكلام ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
٤ ـ الفرائد شرح القلائد: علم الكلام ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
٥ ـ الملل والنحل: علم الكلام (الفرق) ـ مطبوع كتاب البحر الزخار.
٦ ـ المنية والأمل في شرح الملل والنحل: علم الكلام (الفرق) ـ مطبوع.
٧ ـ رياضة الأفهام في لطيف الكلام: علم الكلام ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
٨ ـ واقع الأوهام شرح رياضة الأفهام: أصول الدين ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
٩ ـ فائقة الأصول في معاني جوهر الوصول: أصول الفقه ـ مخطوط.
١٠ ـ معيار العقول في علم الأصول: أصول الفقه ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
١١ ـ منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول: أصول الفقه ـ مخطوط.
١٢ ـ الكوكب الزاهر مقدمة الطاهر: أصول الفقه ـ مخطوط.
١٣ ـ الشافية في شرح معاني الكافية: أصول الفقه ـ مخطوط.
١٤ ـ المكلل بفرائد معاني المفصل: أصول الفقه ـ مخطوط.
١٥ ـ تاج علوم الأدب وقانون كلام العرب: النحو ـ مخطوط منه نسخة بمكتبة الأمبروزيانا رقم ١١ ص ٧.
١٦ ـ إكليل التاج وجوهرة الوهاج: فقه ـ مخطوط.

---

(٥) نقلاً عن نشرة يحيى عبد الكريم الفضيل لكتاب البحر الزخار مؤسسة الرسالة ببيروت، هذا وقد تضمن كتاب البحر الزخار ١٤ كتاباً منها، ويراجع أسماء كتب أخرى للمرتضى مع نبذة عن كل منها في كتاب عبد الله الحبشي: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن من ص ٥٨٤ ـ ٥٩٤.

١٧ ـ الأحكام من البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: فقه ـ مطبوع.

١٨ ـ عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار. فقه زيدي ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

١٩ ـ الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار: فقه زيدي ـ مخطوط.

٢٠ ـ الانتقاد للآيات المعتبرة للاجتهاد: فقه ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٢١ ـ المستجاد شرح الإنتقاد : فقه ـ مخطوط.

٢٢ ـ الأنوار في الآثار الناصة على مسائل الأزهار: حديث ـ مخطوط.

٢٣ ـ القمر النوار في الرد على المرخصين للملاهي والمزمار: زهد ـ مخطوط.

٢٤ ـ تكملة الأحكام والتصفية عن بواطن الآثام: زهد ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٢٥ ـ حياة القلوب في إحياء عبادة علام الغيوب: فقه ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٢٦ ـ الفائض في علم الفرائض: فقه ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٢٧ ـ القاموس في الفرائض: فقه ـ مخطوط.

٢٨ ـ القسطاس المستقيم في الجدل والبرهان: منطق ـ مخطوط.

٢٩ ـ الجواهر والدرر في سيرة سيد البشر وأصحابه العشرة والغرر والعترة الأئمة الزهر: تاريخ ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٣٠ ـ مواقيت السير شرح كتاب الجواهر والدرر: تاريخ ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٣١ ـ تحفة الأكياس في سيرة بني أمية والعباس: تاريخ ـ مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني رقم ٣٨٩.

٣٢ ـ تزيين المجالس بذكر التحف النفائس ومكنون حسان العرائس: تاريخ ـ مخطوط بالجامع ونسخة بالمتحف البريطاني رقم ٣٩٨٩.

٣٣ ـ الدرر المثيرة في فقه السيرة: تاريخ ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

٣٤ ـ الجميلة المتضمنة لعلم التوحيد وتذكار النعم وأحوال الموت: تاريخ ـ مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.

كان ابن المرتضى غزير الإنتاج في موضوعات علم الكلام والفقه وأصوله فضلاً عن الحديث والسيرة والمنطق والزهد، وقد احتل اسمه أسمى مكانة في المذهب الزيدي بفضل كتابين له: (البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار)، و (متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار)، وتجاوزت شهرته مذهب الزيدية بفضل كتابيه عن الفرق الإسلامية: (المنية والأمل في شرح الملل والنحل) و(الملل والنحل).

أما كتابه البحر الزخار فهو موسوعة علمية إسلامية جامعة لأقوال كبار الصحابة والتابعين والأئمة في الفقه: أئمة أهل البيت وأئمة الفقه الأربعة وأبو داود الظاهري والأوزاعي، فضلاً عن أصول الفقه وأصول الدين حيث يعرض لآراء المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية ثم ألف عليه شرحاً سماه (غايات الأفكار).

وأما كتابه (عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) فهو أهم كتب الزيدية في الفقه وعليه المعتمد في اليمن إلى يوم الناس هذا، يشتمل الكتاب على ٢٨ ألف مسألة من مسائل الشريعة، وليس أدل على مكانة الكتاب مما لقيه في أوساط الفقهاء من شرح أو تلخيص أو تعليق أو معارضة، شرحه المؤلف نفسه أولاً بكتابه (الغيث المدرار لكمائم الأزهار) وشرحته شقيقته دهماء (ت ٨٢٧ هـ) وشرح لعلي النجري (ت ٨٢٢ هـ) وعارضه حفيده الإمام شرف الدين المهدي (ت ٩٦٥ هـ) وكذلك إبراهيم بن محمد الوزير (ت ٩٢٤ هـ)، وعلق عليه العلامة الجلال في كتابه (ضوء النهار..) فتصدى لمعارضته محمد بن إسماعيل الأمير (ت ١١٨٢ هـ) في حاشية سماها (منحة الغفار) وعقب عليه عبد القادر بن أحمد بن شرف الدين ثم علق عليه الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) في كتابه (السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار) فرد عليه القاضي محمد بن صالح السماوي (ت ١٢٤١ هـ) في كتابه (الغطمطم التيار)[٦].

وأما كتاب (الملل والنحل) فقد أفرد فيه ابن المرتضى باباً للفرق الكفرية وجعلها سبعاً:

١ ـ تجاهلية (سوفسطائية وعندية وسمنية)[٧]: الأولى تنكر اليقين والثانية تجعل الحقيقة

---

(٦) هذا عدا حواشي كحاشية الرقيمي وحاشية التهامي (مخطوط بمكتبة الأمبروزيانا وحاشية سعيد بن ناجي بعنوان روض الأزهار ولباب الأفكار لمطهر بن النعمان (ت: ١٠٥٣ هـ) وحاشية ابن جاسر (ت: ١٠٩١ هـ).

(٧) يسمي مفكرو الإسلام أتباع بروتاغوراس وفرقته بالعنادية ويسمون أتباع جورجهاس بالعندية أما السمنية فهي البوذية.

تابعة للإعتقاد والثالثة تنكر ما لا يشاهد بالحواس.

٢ - دهرية: تقول بقدم العالم وهي بدورها ثلاث فرق: الطبيعيون وينكرون المؤثر وافلاطونية أثبتته صانعاً قديماً ومشائية جعلته مجرد علة غائية.

٣ - ثنوية: تقول بإلٓهين وهي تسع فرق.

٤ - صائبة: تجعل الفلك حياً سميعاً بصيراً، كما تعتقد أن الكواكب ملائكة.

٥ - منجمية: تجعل الكواكب نافعة ضارة معطية مانعة.

٦ - وثنية: عبدة الأوثان، وكانوا عبدة نجوم ثم اتخذوا الأصنام لخفاء النجوم ليلاً.

٧ - براهمة: تقول بالتناسخ.

أما الفرق الكتابية فهم اليهودية والنصارى.

وأما الفرق الإسلامية فهي ست: الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة (وقد ألحق بها المجبرة والكلابية والأشعرية وبها الكرامية) والعامة والحشوية.

أما الشيعة ففرق ثلاث: زيدية وإمامية وباطنية.

وأما المعتزلة أو العدلية فيدافع ابن المرتضى عن واصل بن عطاء[8]، فهو لم يحدث خلافاً في الحكم على فاعل الكبيرة بتسميته فاسقاً إذ لا خلاف في فسقه، كما يجعل لفظ الإعتزال مفيداً للمدح لقوله تعالى: ﴿وأعتَزِلكُمْ وما تدْعُونَ منْ دُونِ اللهِ﴾ (مريم: ٤٨)، وقول الرسول: (من اعتزل من الشر سقط في الخير)، وحديث الرسول: (ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة)، ورواه سفيان الثوري عن الزبير.

وأما المرجئة فيلحق بها ابن المرتضى المجبرة - ويطلق عليهم اسم المجورة لأنهم ينسبون الجور إلى الله - والضرارية والجهمية والنجارية والكلابية والأشعرية والبكرية[9].

---

(٨) وذلك لأن كتب الأشاعرة تعطي انطباعاً أن قول واصل في فاعل الكبيرة وما أعقب ذلك من اعتزاله حلقة الحسن البصري إنما هو انشقاق عن الجماعة مع أنه لم يكن هنالك رأي مجمع عليه بصدد الحكم على فاعل الكبيرة إلا أنه فاسق ولم يخالف واصل في ذلك.

(٩) الضرارية: أصحاب ضرار بن عمرو كان يقول الله يرى في الآخرة بحاسة سادسة، وينكر عذاب القبر، ويقول بخلق الأفعال (أي إن الله خالق لأفعال العباد)، وضرار معاصر لواصل. الجهمية: نسبة إلى الجهم وكان يقول بالجبر ويقول نسبة الفعل إلى العبد كنسبة النمو إلى الشجرة ويقول بفناء الجنة والنار.

وأما العامة فقد اعتقدوا الحق تقليداً، وهم لا يدخلون في جدال أو خلاف راجين السلامة بناء على جواز التقليد.

وأما الحشوية فقد أجمعوا على الجبر والتشبيه، ويلحق بهم ابن المرتضى الحنابلة والظاهرية[١٠].

ويعكس تصنيف ابن المرتضى اتجاهه[١١]، ولقد صنف الشهرستاني الفرق في كتابه الملل والنحل من وجهة نظر أشعرية فجاء ابن المرتضى ليصنفها في كتابه المنية والأمل من وجهة نظر زيدي مشايع للمعتزلة، ولعل ما كتبه عن المعتزلة يجعل كتابه ثالث كتب ثلاثة عن طبقات المعتزلة بعد كتابي القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي.

ويؤخذ على الكتاب أمران:

الأول: التقيد بحديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة مما أدى إلى اضطراب أقواله، فبينما التصنيف الموضوعي يجعل الفرق لا تزيد على العشرين فإن تقيده بالحديث جعله يقرر أن الروافض عشرون فرقة، وكذلك كل من المعتزلة والخوارج، وأن المرجئة ست والمجبرة أربع ثم الباطنية (مع أنها من فرق الشيعة) والحلولية، أما الثالثة والسبعين فهي الزيدية وهي الفرقة الناجية بينما سياق الكتاب كله مدح للمعتزلة التي لم يذكر من تقسيمه لها إلى عشرين غير ثلاث عشرة فرقة.

النجارية: نسبة إلى الحسين بن محمد النجار وهو من المرجئة: ذهب إلى أن الإنسان لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر.

الكلابية: نسبة إلى عبد الله بن سيد الكلابي من الصفاتية الذين يثبتون الصفات لله.

الأشعرية: تعد الكلابية روادهم الأوائل، وأضافوا إلى إثبات الصفات تجويز تكليف ما لا يطاق وتجويز إثابة الكفار وتعذيب الأنبياء.

البكرية: أصحاب بكر بن عبد الواحد قالوا بأن الأطفال لا يتألمون، وأن إمامة أبي بكر منصوص عليها.

(١٠) الشحوية: سموا بذلك لأنهم يؤمنون بحشو الإعتقاد، جمعوا بين الجبر والتشبيه إلى حد التجسيم إذ جعلوا لله أعضاء، يقولون بقدم ما بين الدفتين في القرآن، يجعل ابن المرتضى منهم أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وداود الظاهري والكرابيسي (ولا أوافق ابن المرتضى على خلطه بين مذهبي أهل السلف وأهل الظاهر وبين الحشوية).

(١١) ابن المرتضى: الملل والنحل ملحق بالجزء الأول من كتاب البحر الزخار ص ٣٥ - ٤٢.

وقد نبه إلى هذا التضارب سواء في عدد فرق المعتزلة أو عدد الفرق الإسلامية جملة إذ يقول: إن المعتزلة لا تزيد على هذه الثلاثة عشرة: فيستوفي الثلاث وسبعون بفرق أخرى غير مشهورة من المجبرة والروافض تصديقاً للخبر، وإن كان لنا عليه نظر، وقد صرح ﷺ بأنها كلها هلكى إلا فرقة واحدة فخليق بمن قرع سمعه هذا الحديث أن يمتلىء قلبه رعباً ويقشعر جلده فزعاً، يبتهل إلى من له الحول والقوة أن يهديه سبيل الرشاد، ثم يعود فيقرر أن لا هلاك في المسائل الإجتهادية قطعاً إذ المخالف فيه مصيب.

هكذا تضارب تقسيمه للفرق للحديث ، وأحرى به أن يعرض لما عرض من فرق دون أن يلزم نفسه بما التزم به من سبقه من كتاب الفرق، لقد جاء تصنيفه مضطرباً بمثل ما جاء تصنيفهم متعسفاً متكلفاً في غير اعتبار لنشأة فرق جديدة بعدهم مع افتراض صدق الحديث[١٢].

الثاني: لما كانت هذه الفرق كلها هلكى ـ ما عدا واحدة ـ فقد انعكس هذا التصور على عرض ابن المرتضى لآراء هذه الفرق ـ إذ حاد عن الموضوعية فجعل الأشعرية إحدى فرق المجبرة، وقرن الحنابلة وأهل السلف بالحشوية ورماهم بالتشبيه والجبر، فوقع في التحيز والتعصب اللذين وقع فيهما كتاب الفرق من الأشعرية، فبعد أن أدان الفرق جميعاً جعل الزيدية هي الفرقةالناجية[١٣] لأمرين عقلي ونقلي: أما العقلي فقولها بالتوحيد والعدل وتنزيهها الله عن التشبيه والجبر، وأما النقلي فقد صرح ﷺ بنجاتهم في آثار كثيرة في معنى واحد منها حديث الكساء ومنها حديث: (إني تارك فيكم أهل بيتي) ومنها حديث: (أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى).

---

(١٢) بصدد هذا الحديث ومدى صحته راجع مقدمة الشيخ زاهد الكوثري لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، ويوافق المؤلف الشيخ زاهد في تشككه في صحة الحديث راجع: في علم الكلام جـ ١ ص ٦٧٣.

(١٣) يجمع الزيدية القول بتفضيل علي وأوليته بالإمامة وقصرها في البطنين (أولاد الحسن والحسين) واستحقاقها بالطلب والفضل لا بالوراثة ووجوب الخروج على الجائرين والقول بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد والإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد افترقوا إلى جارودية وبترية (سموا كذلك لتركهم الجهر بالبسملة بين السورتين) وصالحية نسبة إلى صالح الذي أيده بعض كبار أهل السنة وتابعه معتزلة بغداد، وانقسم المتأخرون إلى قاسمية (نسبة إلى القاسم الرسي) وناصريه (نسبة إلى الناصر الأطروش) وكان يخطىء بعضهم بعضاً إلى أن خرج المهدي أبو عبد الله الداعي وألقى إليهم أن لكل مجتهد نصيباً، وأئمتهم مشهورون بالفضل وحسن السيرة وأكثر من أيدهم المعتزلة (الملل والنحل ص ٤٠).

ولما كان ابن المرتضى مشايعاً للمعتزلة فلا بد أن يكون لهم من النجاة نصيب، إذ الفرقة الناجية هي من دان باعتقادهم الديني من القول بالعدل والتوحيد لم يفارقهم بما يوجب الهلكة.

على أن الحق يقال: لقد كان ابن المرتضى أكثر تسامحاً وأخف وطأة على المخالفين من كتاب الفرق من الأشعرية والظاهرية.

آراؤه الكلامية بوصفه زيدياً:

أولاً: في الإمامة:

ذهب المعتزلة والأشاعرة إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم ينص على إمام بعده، وذهبت الزيدية إلى أنه نص على علي والحسنين بينما ذهبت الإمامية إلى أن اثني عشر إماماً منصوص عليهم، واستدلت المعتزلة على دعم النص بفزع الصحابة إلى العقد والإختيار، على أن ذلك مردود عليه، أنهم لم ينكروا متن النص بل مدلوله منها حديث المنزلة[14] وهو متواتر، وكذلك قوله ﷺ: (من كنت مولاه فعلي مولاه)، ومنها قوله: (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا وأبوهما خير منهما) ، رواه كثير من المحدثين وخاصة أهل البيت بأسانيد صحيحة.

وذهبت الأشعرية إلى أنها تنعقد بالعقد والإختيار استناداً إلى الإجماع يوم السقيفة، قلنا: لا إجماع، وذهبت الإمامية إلى أنها بالنص الجلي، قلنا: لا نص وإلا لنقل وظهر، وأجازت الأشعرية العهد قلنا: لا يحق لخليفة أن يعهد إلى من بعده إذ لا دليل على أن إليه ذلك.

ذهبت الحشوية إلى أنها تنعقد بالغلبة، قلنا بلا للأفضل، وقد أجمع الصحابة على تحري الأفضل لقول عمر لأبي بكر يوم السقيفة وقد طلب أبو بكر أن يبايع عمر أو أبا عبيدة، فرد عمر: أتقول هذا وأنت حاضر، ثم إن عمر قد جعلها في تسة اعتقد أنهم أفضل.

الإمامة عند الزيدية تنعقد بالدعوة أي أن يدعو طالب الإمامة إلى نفسه مع الكمال إن لم يكن هناك منازع، فإن كان هناك منازع فإنها تنعقد له البيعة مع الأكثرية، وكل ذلك

---

(١٤) (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي).

بعد سبق ترشيحه من ذوي الحل والعقد لمعرفة حصوله على الشروط المؤهلة لذلك.

ولا يجب كون الإمام أعلم الأمة إلا عند الإمامية، وردنا لم يؤخذ حكم الإمامة عن الصحابة ولم يتحروا الأعلم، إذ القصد أن يقوم الإمام بما فرض إليه، ويجب كونه أفضل أو كالأفضل إلا لعذر، أما الحشوية فقد أجازت إمامة المفضول مطلقاً، ونقول: لقد تحرى الصحابة الأفضل.

والإجتهاد شرط، ولا يمنع ذلك أن يحتاج إلى غيره، وقد كان النبي ﷺ يرجع إلى غيره، ولا يسلم الإمامية باحتياج الإمام إلى غيره، ويشترطون العصمة وظهور المعجز منه، ولا دليل على ذلك[١٥].

ولا تصلح في غير قريش خلافاً للحشوية وبعض الخوارج، والدليل عليه إجماع الصحابة بعد منازعة الأنصار، وقوله ﷺ (الأئمة من قريش) رواه أحمد بكير بن وهب عن أنس، ولا يخلو زمان من قرشي صالح للإمامة في رأي أبي هاشم، بينما أجاز أبو علي أن يخلو الزمان من قرشي فتجوز في غيرهم.

ويجوز في وقت واحد أن يوجد جماعة يصلحون للإمامة، وأنكر ذلك عباد بن سليمان والإمامية، قلنا: لم ينكر الصحابة جعلها بين ستة، وذهب الجبائيان إلى أن يقرع بينهم إذا استووا في الفضل، قال كثير من المعتزلة: بل الهاشمي أولى وذهب ضرار بن عمرو إلى أن العجمي أولى من العربي والذليل أولى من العزيز! بدعوى أن خلعه أيسر.

ومعدنها البطنان للإجماع على صحتها فيهم ولا دليل غيرهم، وجعلها الإمامية في أولاد الحسين، وذهبت المعتزلة والأشعرية: بل قريش لإجماع الصحابة على أبي بكر، قلنا: لا إجماع.

وذهبت المعتزلة وأكثر الزيدية إلى أنه لا يصح إمامان في زمان وذهبت الكرامية وبعض الزيدية إلى أنه يصح، ورأينا أنه لا يصح لإجماع الصحابة بعد قول الأنصار: منا أمير ومنكم أمير.

وذهب أبو هاشم إلى أنه إذا عقد لاثنين في وقت واحد بطلا ويستأنف كالنكاح، وذهب أبو علي إلى أنه يقرع بينهما، قلنا القرعة غير مشروعة، وذهب الحاكم الجشمي

---

(١٥) ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص ٩٣.

إلى أنه إن لم يعلم أحدهما بقيام الآخر نفذت أحكامه حتى يعلم فيتوقف حينئذ حتى تقرر الأمة وأهل الحل والعقد من هو الأصلح.

ومن المتكلمين من اعتبر العقد تكفيه بيعة واحد برضى أربعة من أهل الحل والعقد، وقال القاضي يكفي واحد وإن لم يرض غيره!، قلنا: لم يعقد عمر وأبو عبيدة لأبي بكر إلا برضى سالم وبشير وأسيد، وبايع عبد الرحمن عثمان برضى الباقين.

وذهبت الزيدية إلى أن الإمام بعده ﷺ علي ثم للحسنين للأخبار المشهورة، وذهبت الأكثرية بل (١) ثم (٢) ثم (٣) ثم (٤) (أي أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي)، قلنا لا إجماع على تولية أبي بكر مع خلاف علي، أما قول البكرية (بكر ابن أخت عبد الواحد) والحسن البصري بالنص على أبي بكر فباطل، بدليل التماسه البيعة وقوله: بايعوا أحد هذين الرجلين يعني عمر أو أبا عبيدة.

وقضاء أبي بكر في فدك[16] صحيح خلافاً للإمامية وبعض الزيدية، قلنا: لو كان باطلاً لنقضه علي، ولو كان ظلماً لأنكره بنو هاشم والمسلمون.

وأكثر المعتزلة على أن ولاية عثمان لم تبطل بإحداثه، ويفسق قاتله وخاذله إذ ثبتت ولايته بأمر قاطع فلا تبطل بالشك، وتوقف القاضي فيه وفيهم، وبعضهم توقف في الخاذلين لا القاتلين، وذهب ابن جرير إلى أنه كفر بإحداثه بينما قال آخرون بفسقه بها، وقال أبو الهذيل: أتولى عثمان وحده وقاتليه وحدهم ولا أدري كيف حالهم.

وأجمعت الأمة على علي عليه السلام بعد الثلاثة إلا القليل، فبعضهم خطأه في حرب الجمل وبعضهم في حرب أهل القبلة وبعضهم توقف، قلنا: عمل بمقتضى قوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي...﴾. (الحجرات: ٩).

وذهب الزيدية والبغدادية من المعتزلة إلى أن علياً أفضل الأمة بعده ﷺ، أما النظام والجاحظ والخوارج فقالوا بل (١) ثم (٢) ثم (٣) ثم علي، وتوقف أبو علي الجبائي وابنه، قولنا: خبرا المنزلة والغدير وزيادته عليهم في خصال الفضل جميعاً.

والذين قالوا بأفضلية علي مع صحة إمامة أبي بكر منعوا إمامة المفضول إلا لعذر، والعذر كثرة ما قتلهم في حربه مع رسول الله فكان في نفوس الكثيرين حقداً عليه لقتله

---

(١٦) فدك ميراث للنبي طالبت به فاطمة بعد وفاة أبيها فلم يوافق أبو بكر استناداً إلى الحديث نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.

أقاربهم، وقال بعضهم: اشتغل بتجهيز رسول الله ﷺ وخاف الصحابة من تراخي البيعة الغدر بالمسلمين من المنافقين والمرتدين، وقيل أسرعوا في بيعة أبي بكر مخافة مبايعة الأنصار لسعد بن عبادة لما اجتمعوا في السقيفة والدار دارهم، ومن ثم قال عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة، وذهب الخياط والقاضي إلى أنه لا بد من عذر وإن لم نعلمه.

وذهب المحققون من الزيدية إلى أن خطأ المتقدمين على علي في الخلافة قطعي لمخالفتهم القطعي، ولا يقطع بفسقهم إذ لم يفعلوه تمرداً بل لشبهة، ونقول: لا تمتنع الترضية عليهم (القول رضي الله عنهم) لتقدم القطع بإيمانهم فلا يبطل بالشك فيه.

وخطأ طلحة والزبير وعائشة قطعي لبغيهم على إمام الحق، وقيل: معفو، وعذرهم دعوى الإمامة اجتهادية، قلنا: الخروج على الإمام فسق إجماعاً، قال سليمان بن جرير: بل كفر، قلنا: لا دليل.

وأكثر المتكلمين على أنه قد صحت توبتهم، وعارض ذلك الإمامية وبعض الزيدية، وقولنا: إنه ذكر في التواريخ أنهم قد تابوا، وذهب القاضي إلى أن ذلك لم يتواتر، والظن كاف في التوبة إذ لا طريق إلى القطع ، قلنا: فيه نظر.

والأكثر على أن تحكيم علي للحكمين ليس بخطأ، قالت الخوارج: بل كفر، وقيل: كان مكرهاً، قلنا: رأي اجتهادي لا حرج فيه وظن بأبي موسى الأشعري خيراً[١٧].

والأكثر أن الإمام بعده الحسن للنص عندنا وللعقد عند غيرنا، وكان أفضل أهل زمانه، وروي عن أبي علي القول: بل سعد بن أبي وقاص أفضل منه ولكن لم يدع.

والأكثر على أنه لم ينعزل بصلح معاوية. قالت الحشوية: بل انعزل، قلنا: لا تبطل الإمامة إلا بحدث من الإمام.

والأكثر: وصلح الحسن لمعاوية كان صواباً، وقيل خطأ، قلنا خذله أعوانه وخشي استئصاله وأهل بيته فالسكوت أفضل.

والأكثر: أن معاوية فاسق لبغيه ولم تثبت توبته فيجب التبري منه، وذهب الحشوية إلى عدم جواز ذلك، قلنا: إن البغي فسق، وقد أقدم على ما يقرب من الكفر كاستلحاقه زياداً والبيعة ليزيد وقتله جماعة من الفضلاء.

---

(١٧) الأصح أن أتباعه قد فرضوا عليه أبا موسى الأشعري.

والحسين إمام بعد الحسن، وكان أفضل أهل زمانه، خلافاً للحشوية لقولهم بإمامة يزيد. ولا معصوم بعده ﷺ إلا علي والحسنان وفاطمة، ونسب أبو هاشم إلى البصرية قولهم بعصمة العشرة المبشرين بالجنة ويتشكك ابن المرتضى في هذا الخبر عن بصرية المعتزلة إذ معروف قول أبي علي في مقالاته بفسق عثمان، ويقول بعضهم بفسق طلحة والزبير، وذهب القاضي إلى أن عصمة علي مقطوع بها لخبر الموالاة ثم العشرة إذا صح الخبر، وقد تلقى الخبر بالقبول.

والإمامة بعد الحسين تذهب إلى الحسن بن الحسن[18] ثم زيد بن علي ثم يحيى بن يزيد ثم محمد النفس الزكية[19]، وجميع من خرج من العترة وتوفرت فيه كافة الشروط لصلاحهم خلافاً للإمامية لقولهم بالنص وللحشوية لقولهم بالغلبة.

وذهبت البصرية وبعض الزيدية إلى أنه لا تجوز موالاة الجائر ولا تنفيذ أحكامه قال تعالى: ﴿ولا تَرْكَنُوا إلى الَّذينَ ظَلَمُوا..﴾ (هود: ١١٣)، وذهب أبو علي وابنه إلى أن موالاة الجائر فسق، ويرى ابن المرتضى أن موالاة الجائر خطأ، وذهبت البصرية إلى أنه تجوز الصلاة خلفه لصحة تقديم الفاسق، وأنكرت ذلك البغدادية والزيدية لقول الرسول: (لا يؤمكم ذو جرأة في دينه) رواه علي.

تعقيب:

بالرغم من تأثر ابن المرتضى بالإتجاهات المعتزلية فإنه لم يخرج على المعالم

---

(١٨) نقل ابن المرتضى الإمامة من الحسين إلى الحسن بن الحسن مستبعداً علي زين العابدين لأن الخروج شرط أساسي للإمامة لدى الزيدية وزين العابدين لم يخرج ولم يقبل بيعة أي من الحركات الشيعية الثائرة على الأمويين أما الحسن بن الحسن فقد أجاب طلب عبد الرحمن بن الأشعث إلى إمامته.

(١٩) سائر أئمة الزيدية كما ذكرهم ابن المرتضى في كتابه: معيار العقول في علم الأصول هم: إبراهيم ابن الحسن بن الحسين - الحسن بن إبراهيم - الحسين الفخي - يحيى بن عبدالله - إدريس بن عبد الله - إدريس بن إدريس - إدريس بن إدريس بن إدريس - محمد بن جعفر الصادق - محمد بن سليمان بن داود بن الحسن المثنى - محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى - إبراهيم بن موسى بن جعفر الصادق - القاسم الرسي - محمد بن القاسم صاحب الطالقان - الهادي يحيى بن الحسين - الناصر الأطروش - المرتضى محمد بن الهادي يحيى وهكذا يتسلسل الأئمة حتى عصر ابن المرتضى حيث من الناحية الواقعية علي بن صلاح الدين ومن الناحية الشرعية المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى.

الرئيسية للإمامة لدى الزيدية، ويمكن تلخيصها فيما يلي.

* استدلاله بحديثي المنزلة والغدير على إمامة علي وعلى أفضليته، ومن جانب آخر لم تتم خلافة أبا بكر إجماعاً لخلاف علي.

* قوله بإمامة الحسن والحسين وبعصمة أهل الكساء.

* انعقاد الإمامة بالدعوة وقصرها على البطنيين.

* قوه بخطأ المتقدمين على علي وإن كان ذلك لشبهة ولا يمنع تجاوزهم من الترضية عليهم: وجواز إمامة المفضول (أبي بكر) مع وجود الأفضل (علي) بعذر قاهر.

* قوله بخطأ من حارب علياً يوم الجمل خطأ يبلغ درجة الفسق لخروجهم على الإمام غير أنهم قد تابوا بعد ذلك.

* فسق معاوية ووجوب التبري منه.

* تسلسل الإمامة بعد الحسنين إلى الحسن بن الحسن ثم زيد بن علي ثم يحيى بن زيد ثم محمد النفس الزكية وهكذا في سائر سلسلة أئمة الزيدية.

أما مشاركة المعتزلة في بعض تصوراتهم للإمامة فواضح ويتلخص فيما يلي:

* الأخذ بأحكام الصحابة بصدد الإمامة وإن انتقد عهد أبي بكر إلى عمر.

* انعقاد الإمامة بالبيعة أن حصل نزاع بصدد دعوة أكثر من إمام إلى نفسه.

* ليس الإمام ـ باستثناء علي والحسين ـ أفضل أهل زمانه ويكفيه الإجتهاد وعليه لعدم أفضليته الرجوع إلى غيره.

* استدلاله بإجماع الصحابة على قصر الإمامة على قريش ـ وإن قيدها بعد ذلك بالبطنين ـ وعلى عدم جواز وجود إمامين في وقت واحد بما كان منهم يوم السقيفة.

* انعقاد الإمامة بمبايعة أربعة من أهل الحل والعقد لخامس، ولا أظن ذلك مذهبه بعد قوله بالدعوة والخروج وبعد قصرها على البطنيين ولعله بصدد مناقشة آراء المعتزلة وترجيحه هذا الرأي.

* قضاء أبي بكر في فدك صحيح، وأغلب الزيدية يخطئونه وعلى رأسهم الرسي والهادي، وفي ذلك قال الرسي: لقد كانت لنا أم صديقة غضبت على أبي بكر لمنعها

«فدك» ونحن غاضبون لغضبها.

* توقفه في أمر عثمان.

هكذا شارك ابن المرتضى المعتزلة كثيراً من آرائهم بصدد الإمامة وخالف كثيراً من أئمة الزيدية، ومع ذلك فلم يخرج عن الخطوط الرئيسية للزيدية وإلا فكيف تسلسلت الإمامة حتى انتهت إليه وكيف اعتبر إمامته شرعية معارضاً علي بن صلاح الدين متحملاً متاعب السجن سبع سنين وأنى له أن يحمل لقب «المهدي لدين الله» إذا لم يكن موافقاً آراء الزيدية الرئيسية في الإمامة.

آراؤه الكلامية بوصفه معتزلياً:

أولاً في المعرفة:

١ ـ في الضروري والمكتسب من العلم:

يقتضي الإيمان اعتقاداً يقينياً بمعتقد عنده تسكن النفس أو تعلم أن معتقده على نحو ما آمن به، خلافاً للتجاهلية أو السوفسطائية إذ تقول أن لا حقيقة لشيء، وإنما حقيقة الشيء عند كل واحد ما يعتقده، كالعسل يجده الصفراوي مراً والسليم حلواً، كذلك الاستحسان والإستقباح، والرد على ذلك أن لا تأثير للإعتقاد في حقيقة الأشياء.

والعلم بحقائق الأشياء ضروري ومكتسب، الضروري فعل الله تعالى فينا، والمكتسب فعلنا، وليست العلوم كلها ضرورية وإلا لما كان التكليف، كما لا يصح أن تكون كلها مكتسبة لأن هذه تترتب على حصول علوم ضرورية وإلا لم يتم اكتساب.

ومن أمثلة العلوم الضرورية العلم بالنفس وأحوالها (هل شابع أم جائع)، وبالمشاهد (هذا زيد وهذا عمرو)، وبالبديهيات (العشرة أكثر من الخمسة)، وبانحصار القسمة (زيد إما في الدار أو في غيرها)، وبالخبرة (كانكسار الزجاج بالحجر)، وبتعلق الفعل بفاعله (لكل صنعة صانع)، وبالأمور قريبة العهد (ما لبس بالأمس وما أكل)، وبمقاصد المخاطبين فيما وضح من كلامهم، وبقبح القبيح وحسن الحسن ، وبالخبر المتواتر (كأن يعرف وجود مدينة اسمها مكة بالتواتر). ولا بد أن ينتهي كل علم مكتسب إلى الضروري وإن بعد وإلا استحال قيام العلم لاستحالة التسلسل إلى ما لانهاية.

والضروري من العلم لا ينتفي بشك أو بشبهة، والمكتسب خلاف ذلك.

٢ ـ في معرفتنا بالله: هل هي ضرورية أم مكتسبة؟

اختلف أصحابنا في ذلك، فذهبت البصرية من المعتزلة إلى أن معرفتنا بالصانع وصفاته مكتسب، وذهب أبو علي الأسواري إلى أنه ضروري ولكن النظر شرط له، وذهب غيلان الدمشقي إلى أن علم الإنسان بأنه مصنوع لم يصنع نفسه بل صنعه غيره ضروري، أما سائر مسائل العدل والتوحيد فاكتسابي، وذهب العلاف إلى أن الداعي إلى معرفة الصانع ضروري وما بعده مكتسب، وذهب بشر بن المعتمر إلى أن المعارف ثلاث: معرفة الإنسان أن نفسه ليست من صنعه فلا بد من مخترع وهذه ضرورية، ومعرفة بما سوى الله وهذه تدرك بالحواس، ثم معرفة ثالثة بالرأي والقياس، وذهب عباد والجبائيان والقاضي والحاكم الجشمي إلى أن علوم العقل كلها ضرورية وما عداها مكتسب.

حقيقة الخلاف في أنه إذا كانت معرفتنا بالله ضرورية فلم وقع الإختلاف بين مؤمن وملحد، وما هو ضروري مبتدأ في العقول لا اختلاف بين البشر فيه، فضلاً عن أنه من وضع الله فينا وسابق على التكليف، وإذا كانت معرفتنا بالله مكتسبة فكيف ذلك وما هو مكتسب تتفاوت العقول فيه بينما لا تفاضل في تكليف الله إيانا معرفته؟

ومع أن ابن المرتضى لم يصرح برأيه فإنه يرى أن قولي غيلان والعلاف هو الأقرب إلى الصحة، أي أن الداعي إلى معرفتنا بالله ضروري كأن يعلم أنه لم يخلق نفسه وأنه لم يخلق من غير شيء، أما النتيجة المستخلصة من ذلك واللازمة عن الدليل الحاصر وهو أنه لا بد من خالق خلقه فهي علم مكتسب متولد عن النظر.

٣ ـ في أنه لا تصح المعرفة تقليداً:

علامة العلم اليقيني سكون النفس واطمئنانها إليه، ولا يؤدي التقليد إلى سكون أو اطمئنان، فضلاً عن أنّا لا نأمن من تقليد المخطىء فيخطىء وهذا قبيح وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن المقلد إن وافق المحق فهو ناج، قلنا: لا، لأنه أقدم على ما لا يؤمن قبحه، إن الله إذ كلف العبد مكنهم من النظر والعلم حتى يتسنى لهم أداء ما كلفهم به، والعبد مأمور بالمعرفة كسائر الواجبات.

وإذ يقبح التقليد فإنه يحسن الشك في أول التكليف وإلا لم يمكن الإنفكاك عن القبيح، فلا تكون معرفة يقينية بالتقليد، أما بعد اجتياز الشك بنظر مؤد إلى العلم فإنه يقبح الشك.

وإذ يحسن الشك في أول التكليف فإن شكر الله إنما يكون بعد معرفته حتى لا يكون الشكر تقليداً.

والنظر أول ما يجب على المكلف لأنه يؤدي إلى معرفة الله، ومعنى القول أنه أول ما يجب هو أنه لا يعفى منه مكلف عاقل كما لا يصح تأجيله بخلاف سائر الواجبات.

ثانياً: في التوحيد:

١ ـ في أن العالم محدث:

اتفق المسلمون ـ عدا الفلاسفة ـ على حدوث العالم، ذلك أن الجسم لا يخلو من أعراض، وهذه محدثة، فلا بد أن الأجسام محدثة.

وقد ادعى الفلاسفة أن أصل الجسم جوهران غير متحيزين لا عرض فيهما، فلما حل أحدهما في الآخر تحيزا فحلتهما الأعراض، والرد على ذلك أنه لا يوجد جوهر متحيز، وملازمة العرض للجسم تستلزم حدوثه.

٢ ـ في احتياج المحدث إلى محدث:

وإذا ثبت حدوث الجسم احتاج إلى المحدث كاحتياج أفعالنا إلينا لحدوثها، والعلم بكون المحدث لابد له من محدث استدلالي بل ضروري.

ولا تأثير للنجوم خلافاً لقول المنجمين الذين ذهبوا إلى أن جميع ما يحدث في العالم من تأثيرها، والرد لن الجسم لا يقدر على إحداث جسم وإلا لصح منا إحداث الأجسام.

وذهبت الطبائعية إلى أن العالم قد حدث بالطبع، وذلك قول غير معقول ولا دليل عليه، فإن عنوا بالطبيعة الباري فقد أخطأوا في العبارة.

ولا يجوز أن يكون العالم وصانعه قديمين على نحو ما ذهب إبرقلس وجماعة من الفلاسفة، وإلا لم يكن أحدهما بكونه صانعاً أولى.

ولا يصح مصير الشيء الواحد أشياء كما ذهب الفلاسفة إلى القول أن هيولى الجسم كانت شيئاً واحداً فلما حلت بها الصورة صارت أشياء مختلفة، إذ لا بد أن تتميز الهيولى بصفة ذاتية عن الصورة إن كانت بخلافها فيكونان شيئين قبل اجتماعهما وبعده[٢٠].

---

(٢٠) ابن المرتضى: كتاب القلايد في تصحيح العقائد ص ٥٣.

٣ ـ في صفاته تعالى:

الله واحد لا ثاني له، إذ لو كان له ثان للزم اختلاف مراديهما، وذلك معارض بما في العالم من حكمة وأحكام، ومعنى كونه واحد أنه غير مشارك سواء في الألوهية أو في صفات ذاته.

والله ليس بجسم خلافاً لهشام بن الحكم وهشام الجواليقي (من متكلمي الإثني عشرية) وإلا استلزم حدوثه إذ كل جسم محدث، ولا يقال جسم لا كالأجسام ـ كدعوى الكرامية ـ وإلا لجاز تسميته إنساناً لا كالإنسان، ثم إن القول «جسم» يوجب كونه متحيزاً حتى لو جازت مخالفته لسائر المتحيزات.

والله قادر عالم حي، وصحة الفعل دليل كونه قادراً كما أن صحة الأحكام دليل كونه عالماً، والقدرة والعلم دليلا كونه حياً، وتعلق الفعل به دليل وجوده، والله قديم إذ لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث فيتسلسل.

والله على هذه الصفات الأزل، وهو يستحق صفاته لذاته لا لمعان خلافاً للكلابية الذين قالوا بل عالم بعلم لا يوصف بقدم ولا بحدوث، وخلافاً للأشعرية الذين قالوا بل لمعان قديمة قائمة بذاته ليست إياه ولا بعضه ولا غيره.

وهو تعالى غير متناه ذاتاً وقادرية، ومعنى قولنا غير متناه، أنه لا أول لوجوده ولا آخر، ولا يجوز عليه البداء خلافاً للرافضة، ذلك أن البداء يعني أن ينكشف ما لا يكن يعلمه، وذلك غير جائز عليه، إذ هو عالم بجميع المعلومات.

ولا يجوز عليه أن يتحد بشيء خلافاً لبعض الصوفية والنصارى، إذ تستحيل عليه المجاورة أو الحلول في حقه، لأنه ليس بجسم ولا عرض، ولا يقال كما قالت اليعقوبية بل صار الناسوت واللاهوت ذاتاً واحدة، إذ يستحيل ذلك استحالة أن يصير الجوهر عرضاً والعكس.

٤ ـ في المعنى المقصود بأنه في كل مكان:

لا يقال إنه في كل مكان بمعنى حلوله في كل مكان، وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه معنى ذلك أنه حافظ مدبر للمكان أو للسماوات والأرضين، وذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين في كتاب الجملة: معنى قولنا أن الله بكل مكان أنه المشاهد لنا غير الغائب عنا، إذ لا يغيب عن الأشياء ولا تغيب عنه، لأن من غاب عن الأشياء كان في

عزلة، والعزلة موجبة للحد والتحديد، ومن غابت عنه المعلومات كان من أجهل الجهالات، وكانت عنه عازبة غائبة، والله سبحانه لا تخفى عليه خافية سراً كانت أو علانية، فعلى هذا يكون قولنا أنه بكل مكان أنه العالم الشاهد لكل شأن[٢١].

٥ ـ في أن ـ رؤية الله ـ دنيا وأخرى غير جائزة:

ولا تجوز عليه وإلا لرأيناه الآن لارتفاع الموانع الثمانية (القرب والبعد المفرطان والرقة واللطافة والحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي وكون محله في بعض هذه الأوصاف وعدم الضياء المناسب المبين)، أما قوله تعالى: ﴿... إلى ربِّها ناظِرةٌ﴾ فيحمل على انتظار ثوابه لأنه معارض بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصارُ﴾ و (لن تراني)، قد يقال: كونه مرئياً لا يستلزم مجانسته للمرئيات، وقد رد على ذلك أبو علي قائلاً: أنه يستلزم.

٦ ـ في أنه ﴿سميعٌ بَصيرٌ﴾ لا بمعنى أنه (سامع مبصر):

اتفقت المعتزلة على أنه سميع بصير لم يزل، ولكنها منعت وصفه بأنه سامع مبصر إذ يقتضي ذلك وجود المدرك، ولما كانت المدركات متجددة كان معنى كونه سامعاً مبصراً أنه حي لا آفة به، وإلا أفاد المعنى تجدد الحوادث في ذاته وهذا محال.

٧ ـ في أنه متكلم ولكن الكلام صفة فعل لا صفة ذات:

والله متكلم بكلام، ولما كان الكلام عبارة عن حروف وأصوات كان الكلام فعله، إذ لو كان الكلام صفة لذاته للزم كون ذاته على صفة الحروف، وإذا كان الكلام فعله وليس صفة لذاته فإنه غيره.

وذهبت الأشعرية إلى أن الكلام معنى في نفس المتكلم، ومن ثم فإنه من صفات الذات، قلنا يلزم عن ذلك أن يسمى الساكت متكلماً، كما ذهبت إلى أن الكلام معنى قديم لا هو هو ولا هو غيره، قلنا كلام الله محدث مخلوق إذ المخلوق هو المحدث بتقدير الله، وقد منع الإسكافي وصف الله بأنه متكلم لأن «متكلم» يفيد حلول الكلام فيه كمتحرك، قلنا لا يفيد ذلك، وإنما تكلم بمعنى فعل الكلام كمتفضل بمعنى فعل الفضل.

---

(٢١) المرجع السابق ص ٥٦.

٨ - في معنى أنه مريد:

ذهبت المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة حادثة وإرادته موجودة لا في محل، وذهبت الصفاتية إلى أن إرادة الله كعلمه، قلنا إذا كانت إرادته محدثة وجدت لا في محل إذ هو ليس محلاً للحوادث، ولا يصح حلول إرادته في جماد ولا في غيره.

وذهبت المجبرة إلى أنه مريد لكل واقع، قلنا إرادة القبيح قبيحة لنهيه. ولقوله تعالى: ﴿وما الله يريدُ ظُلماً للعِبادِ﴾ (غافر: ٣١) وقوله ﴿كُل ذَلك كانَ سيِّئُه عنْدَ ربِّكَ مَكْرُوهاً﴾ (الإسراء: ٣٨).

والرضى والسخط والولاية والمحبة بمعنى الإرادة والكراهة، فلا يقال: ساخط فيما لم يزل، وذهب سليمان بن جرير إلى القول بل سخط فيما لم يزل على من علم أنه سيعصي، قلنا: السخط إرادة الإهانة والعقوبة، فكيف يسخط على العاصين قبل وجودهم؟

٩ - في أنه تعالى «شيء»:

ذهب أبو علي الجبائي إلى جواز تسمية الله (شيئاً) استناداً إلى السمع[٢٢] بينما ذهب أبو هاشم إلى جواز ذلك سمعاً وعقلاً، والمقصود بالشيء ما هو معلوم، وقد منع الجهم اطلاق لفظ شيء عليه سبحانه لأن هذا اللفظ إنما يسمى به غيره لا هو سبحانه، وأما أبوالعباس الناشي فقد ذهب إلى أنه لا يسمى شيئاً بل «مشيء».

ويوصف الله بأنه أول وسابق كما يوصف بأنه (قديم) إجماعاً ولا يوصف به غيره، إذ معنى القديم الموجود أزلاً، وقيل بل معناه المتقدم على غيره، والأول كما يرى قاضي القضاة أصح في عرف المتكلمين والثاني أصح لغة.

ولفظ «الله» اسم جامد يطلق على ذاته سبحانه، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه اسم مشتق من (وله) العباد إليه، قلنا إذن لقيل «الوله» فهو ليس بصفة مشتقة بل يفيد خصوصية مسماه كما قال الزمخشري، ذلك أن سائر أسمائه صفات لا بد لها من موصوف تجري عليه، ولو جعلنا هذه اللفظة صفة لبقيت جملة أسمائه صفات غير جارية على اسم موصوف بها وذلك لا يصح، ثم أنك تصف لفظ الجلالة «الله» بصفات ولكن لا تصف به فتقول: الله كريم أو الله لطيف ولكن لا تقول: (شيء الله أو كريم الله).

---

(٢٢) قال تعالى: ﴿قل أي شيءٍ أكبرُ شهادةً قل اللهُ شهيدٌ بيني وبينكُمْ﴾ (الأنعام: ١٩).

ثالثاً: في العدل:

١ ـ في أن الغاية من خلق الخلق هي التفضل:

وإنما خلق الله الخلق ليتفضل عليهم، وذهب البعض إلى أن الغاية إظهار قدرته، وقالت المجبرة: بل للجنة والنار، وقيل: لا لغرض قلنا: العاري من الغرض عبث، وانتفاعه ـ سبحانه ـ بهم محال، فتعين أنه خلقهم لنفعهم من ثواب أو غيره، ولا يقال خلقهم للعقاب، وأما قوله تعالى: ﴿ولقدْ ذرأنَا لِجَهَنَّمَ﴾ فاللام للعاقبة لا للغرض كقوله تعالى: ﴿. . . ليكُونَ لهُمْ عدواً وحزناً﴾.

وذهبت المعتزلة إلى أن تكليف من يعلم الله أنه يكفر حسن ونعمة، إذ هو تعريض لمنافع، وهذه أعظم شبه المجبرة حين أنكرت كونه نعمة، وردنا عليهم أنه كتقديم الطعام إلى جائع فلم يأكل منه حتى مات، ذلك أن الله قد هدى كل المكلفين إلى الدين أي دلهم عليه وبينه لهم، قالت المجبرة: لم يهد الكفار، قلنا: هدى فلم يقبلوا، يوضحه قوله تعالى: ﴿وأمَّا ثمُودَ فهدَيْناهُمْ فاستحَبوا العمى على الهُدَى﴾.

والله قد خلق الحيوان والجماد لنفع المكلف حسناً أو لطفاً، وقد عارضت المجبرة فقالت يجوز أنه خلقها لا لنفع، قلنا: ذلك مخالف للحكمة وإنما الحكمة في خلقها للنفع والإعتبار، قال عباد بن سليمان: يكفي غرض واحد: النفع أو الإعتبار، قلنا: إذا اجتمعا في مخلوق فالحكيم يقصدها[٢٣]، ولا يجوز خلق جماد دون أن ينتفع به حي، وأجازت الحشوية ذلك، قلنا: ذلك عبث.

والتكليف تفضل، وذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه أوجب بناه على الأصلح، ولا يجوز التفضل بالثواب لتضمنه تعظيم من لا يستحق التعظيم، بينما ذهب الجبائيان إلى أنه لا مانع من ابتداء الخلق في الجنة وكان يلجئهم الله إلى ترك القبيح، بينما منع ذلك الحاكم وأكثر العدلية وقال القاضي: كان يصرفهم سبحانه عن فعل القبيح، قلنا: لا مانع من ابتداء الخلق في الجنة تفضلاً.

٢ ـ في اللطف الإلهي:

القول باللطف متفرع عن القول بالعدل، ولما كانت المجبرة لا تثبت العدل بمفهوم

---

(٢٣) إذا كان في المخلوق ـ جماداً أو نباتاً أو حيواناً ـ نفع كان خلقه للنفع والإعتبار، وإذا لم يكن فيه نفع ـ بل ربما ضرر كالحشرات المؤذية والحيوانات المفترسة ـ كان خلقه للإعتبار فقط.

المعتزلة والزيدية فإنه لا قول لهم ولا مناظرة معهم فيه.

واللطف هو ما يختار المكلف عنده الطاعة ويترك المعصية، واللطف واجب على الله[24] تعالى وإلا انتقض الغرض من التكليف كمن صنع طعاماً لغيره ولم يدعه إليه.

وقد جعل أبو القاسم العصمة مرادفة للطف، إذ كل مكلف عنده معصوم، وإن كانت لا تطلق على الكافر وإنما يقال عصمة الله فلم يعتصم، ولو كان الأمر حسب قول أبي القاسم لما سأل المكلف ربه أن يعصمه من الزلل في أفعاله ما دامت قد فعلت له، وذهبت المجبرة والرافضة إلى أن العصمه تحول بين المرء وبين المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة، وقد خص الله بها الأنبياء، أو الأنبياء والأئمة في رأي الرافضة، قلنا: لو كانت العصمة ملجئة لهم على الطاعة لما استحقوا على أفعالهم مدحاً ولا ثواباً، ولما سأل المؤمن ربه أن يمنحه إياها بعد أن اختص الله بها من اصطفاهم.

والآلام من الألطاف، وقد جهلت فرق كثيرة حكمة الله في إيلام العباد وفي كونها لطفاً، ووجوه حسن الألم أما استحقاق كالعقوبة من قصاص وإقامة حدود ففي ذلك زجر للعاصي، أو دفع ضرر أعظم منه كالفصد، هذه وجوه حسن الإيلام من جهة العباد، أما الألم من الباري فهو إما استحقاق على معصية أو يكون لصاحبه حق العوض مع الإعتبار فالعوض يدفع كونه ظلماً، والإعتبار يدفع كونه عبثاً، وقد ذهب عباد إلى أنه يحسن الألم للإعتبار فقط، قلنا: إيلام الطفل لنفع غيره ظلم له، فلا يحسن الألم من الله لمجرد أن يعتبر غيره أو لدفع ضرر عن الغير أو لمجرد العوض، وإنما يحسن للعوض والإستحقاق والإعتبار.

وكل ألم غير مستحق يحصل بفعل الله أو بأمره كالهدى أو إباحة ذبح البهائم فلا بد له من عوض وإلا كان وزراً على فاعله، وذهب القاضي إلى أن الله لا يمكن حيواناً من إيلام حيوان غيره إلا حيث علم سبحانه أنه يوافي الآخرة وله من العوض ما يستوفي به ما تعرض له من ألم، قلنا: ذلك تفضل منه سبحانه وتعالى وليس بانتصاف، حقاً إن البهائم تبعث لتعويضها حتماً، وإن كان أبو هاشم قد ذهب إلى أنه يجوز أن تعوض في الدنيا فلا تعاد، بينما ذهب أبو علي إلى دوام العوض لها في الآخرة، قلنا: المقطوع به الإعادة لمن له عوض، أما كيفية العوض فيعرف بالسمع لا بالعقل[25].

---

(٢٤) عند الزيدية يجب من الله ولكن ابن المرتضى شايع المعتزلة في القوم بالهجوم على الله.

(٢٥) ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص ٧٢.

٣ ـ في الحسن والقبح العقليين:

إنما يقبح الشيء لوقوعه على وجه من كونه ظلماً أو كذباً أو مفسدة، إنا متى علمناه كذلك علمنا قبحه، قالت الأشعرية: بل للنهي، قلنا: قد يستحقه من لا يعلم النهي كالملحدة، ولو حسن الفعل الحسن للأمر لما حسن من الله حسن إذ لا آمر له.

وذهب أبو هاشم إلى أن وجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وترك الصلاة كونه مفسدة، وذهب أبو علي: بل ترك مصلحة، قلنا: يلزم تعيين المصلحة، وقبح الزنا سمعي، قال القاضي: بل عقلي.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه قادر على فعل القبيح، وذهب النظام والإسواري بأنه لا يوصف بذلك، والرأي عندنا إنما تمتنع للحكمة لا للعجز إذ هو من جنس المقدورات.

٤ ـ في خلق الأفعال:

فعل العبد غير مخلوق فيه ولا مكره عليه، ذلك أن الفعل يقع من العبد بحسب دواعيه إليه، وينتفي بحسب كراهيته له وبذلك يعلم تأثير العبد، ولولا ذلك للزم سقوط المدح والذم.

ومحال أن يكون الفعل مقدوراً بين قادرين: الله والإنسان، إذ لو صح أن يريده أحدهما ويكرهه الآخر لكان موجوداً معدوماً، والكسب الذي تدعيه المجبرة (الأشاعرة) غير معقول بعد أن أضافوا الفعل بجميع صفاته إلى الله، ويجوز تسمية فعل العباد خلقاً منهم، والأكثر على هذا القول، أما القاضي فمنع ذلك، وعندنا أن معناه أحدثوه بتقدير، وهو المعنى المقصود في قوله تعالى: ﴿وإذ يخْلقُ منْ الطِّينِ كهيئةِ الطَّيْرِ﴾.

والقدرة متقدمة على المقدور غير موجبة له صالحة للضدين عند المعتزلة والزيدية. إنها لو قارنت لما تعلق بالقدر، ولما احتاج الفعل إلى القدرة لأن حال الوجود حال استغناء[٢٦] فتبطل قادرية الواحد منا، ولو لم تصلح القدرة للضدين لجاز أن نقدر على الحركة يمنة دون يسرة، أما وقد ارتفعت الموانع فإنا قادرون على الحركتين، ولو كانت القدرة مصاحبة للمقدور لما تعلق الفعل بفاعله بل بفاعل القدرة ولما كان الكافر قادراً على الإيمان، كيف وهو مكلف به.

---

(٢٦) أي استغناء عن القدرة حال تنفيذ الفعل إذ الموجب لوقوع الفعل وقتئذ سنن الكون وقوانين الطبيعة كرجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء لا يقال إنه يقدر على السقوط أو الكف عنه.

والقدرية هم المجبرة، قالوا: بل المعتزلة، قلنا: الإسم مشتق من الإثبات لا من النفي، وهم المثبتون لا المعتزلة، وقد قال ﷺ عنهم: (قوم يعملون المعاصي ويقولون إن الله قدرها عليهم) رواه القاسم الرسي في رسائل العدل والتوحيد وقال أيضاً: (القدرية مجوس هذه الأمة) رواه أبو داود في كتاب السنن عن ابن عمر، والمجبرة أشبه بالمجوس لأنهم قالوا: القادر على الخير لا يقدر على الشر.

ولا يجوز القول إن المعاصي بقضاء الله ـ خلافاً ـ للمجبرة ـ ذلك أنهم توهموا أنه خلقها إذ أن الخلق من معاني لفظ القضاء، قال تعالى: ﴿فقضاهُنَّ سبْع سموات في يَوْمين﴾ (فصلت: ١٢) أي خلقهن.

كذلك لا يجوز أن يقال عنه سبحانه أنه يضل الخلق، وقد أجازت المجبرة ذلك، قلنا: ذلك يوهم أنه خلق الضلال فيهم او أغواهم كقوله تعالى: ﴿وأضلهُمُ السّامِرِيّ﴾ وقوله: ﴿وأضلَّ فِرْعونُ قوْمَهُ...﴾، أما ما ورد في قوله تعالى: ﴿يُضلُّ بِهِ كثيراً﴾ (البقرة: ٢٦) فمعناه سماهم به بعد أن عصوه، ذلك من معاني الضلال الحكم والتسمية كقول الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلاً وينسبنا إلى الفجار

والطبع على القلوب والختم عليها لا يمنعان من الإيمان، إنما هي علامة جعلها الله على قلب كل كافر ليتميز للملائكة[٢٧]، وقد فسرت المجبرة الطبع والختم بخلق الكفر فيهم وانهما ملجئتان لهم على الكفر، قلنا: ذلك قول فاسد لغة وعقلاً لقوله تعالى: ﴿بلْ طَبع الله عليها بِكُفْرهِمْ﴾ (النساء: ١٥٥)، فجعل الطبع غير الكفر، ونسب الكفر إليهم.

ويجوز أن يعلم الله العبد أنه يموت على الكفر كقوله تعالى في أبي لهب: ﴿سيصْلى ناراً ذات لهَب﴾[٢٨] والقصد أن يعلمه أن عقابه لكفره زيادة في الزجر.

ولا يكلف الله ما لا يطاق، وكانت المجبرة لا تصرح به إلى أن أجازه الأشعري،

---

(٢٧) القول بأن طبع الله أو ختمه على القلوب علامة من أجل أن تعرف الملائكة الكفار تمييزاً لهم عن المؤمنين رأي شخصي لابن مرتضى، ودليل عليه والأصح تأويل الهادي والناصر وقد سبقت الإشارة إليه.

(٢٨) استند الأشعري إلى هذه الآية للقول بتكليف ما لا يطاق إذ أن تكليف ابي لهب الإيمان وقد حكم الله عليه بأنه ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ هو تكليف ما لا يطاق، ورأي المعتزلة أن أبا لهب كان قادراً على الإيمان بعدها ولكن علم الله أنه لا يؤمن، والعلم الإلهي لا يحول دون المرء والإيمان.

قلنا: تكليف الضرير بالقراءة أو من لا جناح له بالطيران معلوم قبحه ضرورة، وقد قال تعالى: ﴿لا يُكلف الله نَفْساً إلا وسْعَها﴾ [٢٩].

٥ ـ في الفعل المتولد:

الفعل المتولد كالفعل المبتدأ الإرادي كلاهما فعل العبد، وقد اختلفت المعتزلة في نسبته، فذهب النظام إلى أن ما خرج عن محل القدرة ففعل لله تعالى، جعله طبعاً للمحل فطبع الحجر على الحركة إذا رفع، كما ذهب الجاحظ إلى أن لا فعل للعبد إلا الإرادي وما عداه متولد بطبع المحل، وذهب ثمامة إلى أنه حدث لا محدث له.

أما الزيدية فقد جعلته فعلاً للعبد، إذ أن ابتداءه منه وتولد عن فعل له، وإن كان غير مقدور عليه عقب وجود سببه والأفعال المتولدة عادة من أفعال الجوارح كالاعتماد والتأليف والصوت والألم، ولا متولد من أفعال القلوب إلا العلم لوقوعه متولداً عن النظر.

ومع أن الفعل المتولد خارج عن قدرة الإنسان وإرادته فإنه تصح التوبة منه بعد وجود السبب، إذ الندم من مظاهر التوبة.

٦ ـ في الأرزاق والأسعار والآجال:

الرزق من الله، إذ لا يقدر عليه سواه، لأنه جسم أو عرض غير مقدور لنا، وإذا نسب إلى العبد فلأنه تسبب فيه كالهبة والصدقة.

على أن الحرام ليس برزق ـ أي أن الله لا يرزق الحرام ـ قال تعالى: ﴿ومِمَّا رزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣) والآية تفيد الثناء، وما كان الله ليمدحهم بإنفاق مال الغير وبالأحرى المال المغتصب لو كان الرزق كله ـ حلالاً وحراماً ـ من الله كما تزعم المجبرة، ولما استحقوا على ذلك ثواباً، أما قوله تعالى: ﴿وما منْ دابَّةٍ في الأرْض إلاَّ على اللهِ رِزْقها﴾ (هود: ٦) فمجاز لبيان دوام نعمة على كل مخلوق، واستمرار الفضل أشبه بالواجب عليه[٣٠].

والسعر قدر ما يباع به الشيء، فإن زاد عن المعتاد ارتفع السعر وإن نقص رخص، ويجوز أن يكون من الله حيث سببه جدب أو خصب، قالت الحشوية: بل من الله مطلقاً،

---

(٢٩) ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص ٦٣.
(٣٠) المرجع السابق ص ٦٤.

قلنا: نهى الله عن الإحتكار وحبس الغلات لئلا يقع الغلاء.

واختلفت المعتزلة في أجل القتيل، أجل واحد أم أجلان؟ فذهبت البهشمية إلى أن الأجل واحد وأنه لو لم يقتل المقتول لجاز أن يموت، وفسروا قوله تعالى: ﴿لبرزَ الَّذينَ كُتِبَ عليْهِم القتْلُ إلى مضَاجِعهِمْ﴾ (آل عمران: ١٥٤) بمعنى أنه لو لم يقتل القتيل لمات قطعاً وإلا لما كان القتل قاطعاً لأجله المسمى ﴿فإذا جاء أجلهُمْ لا يستأخِرُون ساعةً ولا يستَقْدِمُون﴾ (الأعراف: ٣٤).

وذهبت البغدادية إلى أنه أجلان: مقدور ومسمى، وأنه لو لم يقتل لعاش قطعاً وإلا لما كان القتل ظلماً.

ويوافق ابن المرتضى على رأي أبي هاشم وأتباعه، ويرد على معتزلة بغداد في قولهم بالأجلين بأن الأجل هو الوقت الذي يموت فيه الميت أو القتيل(٣١)، أما ما لم يمت فيه فليس بأجل، ولا وجه للإستناد إلى قوله تعالى: ﴿وأجلٌ مُسمى عِنْدَهُ﴾ (الأنعام: ٢) لافتراض أن للقتيل أجلاً مسمى عند الله كأن يعيش لو لم يقتل، لأن المقصود بالآية يوم القيامة، وإذا قتل القتيل مظلوماً فلا يفيد ذلك أنه كان سيعيش، إذ الظلم بإيقاع ضرر به غير مستحق.

رابعاً: في النبوات:

بعثة النبي حسنة وجائزة، وقد عارض البراهمة في ذلك مدعين كفاية العقل وعدم قبول ما يخالفه، ورددنا عليهم أن الرسل تعرفنا بألطاف لا يهتدي إليها العقل، وذهب أبو علي إلى أنها حسنة لزيادة تنبيه أو تحذير أو تأكيد لما في العقول أو لشريعة متقدمة، وذهب أبو هاشم إلى أن بعثة النبي حسنة لأنه بها تحصل معالم الدين، وبدون البعثة لا تعرف، بينما ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنها تحسن لمجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحسن حتى لو لم يعلم بالبعثة بأكثر مما علم بالعقل.

---

(٣١) ينسب القاسم بن محمد في كتابه الأساس إلى العلاف والجبائيين وابن المرتضى أنهم ترددوا بين الرأيين في مسألة الأجل فأجازوا أن يعيش لو لم يقتل ولكنهم لم يقطعوا بذلك، وذهب الهادي يحيى بن الحسين إلى أنه لو قد سلم من القتل لعاش قطعاً حتى يبلغ أجله المسمى، إذ الأجل أجلان مخروم ومسمى، الأول الذي خرمه فيه القاتل والثاني الذي كان سيعيش فيه لو لم يقتل وقدم عدة أدلة أهمها استشهاده بقتل الخضر للغلام ـ كما ورد في سورة الكهف إذ لو لم يقتل لعاش قطعاً حتى يرهق أبويه طغياناً وكفراً كما علم الله ذلك من أمره وأخبر عنه.

والنبوة لطف للمبعوث إليه، ولا تختص عند القاضي بأمور الدين فحسب بل إنـه بها تتم مصالح الدنيا، حتى معرفة اللغات والمعادن والحرف والأدوية والأغـذية[٣٢]، ومن ثم حث النبي على العمل وعلى إتقـانه كما حرم بعض الأطعمة والمشـروبات، وذلـك محله في رأي ابن المرتضى بناء على وجوب الأصلح.

ولا رسول إلا بوحي ومعجز وشريعة إما متجددة أو إحياء شريعة مدروسة، ولا معجز إلا من أمر الله يتعذر فعله منا وإن دخل جنسه في مقدورنـا إذ القصد أن يعجـزنا مثله، ولا بد أن تقع المعجـزة عقيب العدوى، ولا يجـوز عند أبي هـاشم أن تتقدم الـدعوى، بينمـا أجاز القاضي ذلك إرهاصاً كقصة الفيل، قلنا: لا تتعلق هذه الواقعة بالدعوى، وجائز أنهـا وقعت قبل البعثة اتفاقاً، ولا تكون المعجزة بذلك على وجه التحدي.

ولا تجوز المعجزة لغير نبي أوجبتها الإمامية لأئمتهم، وذهب الصـوفية إلى جـواز أن تقـع من الصالحين وتسمى كـرامة لا معجـزة، ولا يمتنع عنـد ابن المـرتضى الكـرامـة من الصالحين ولكنهـا لا تصـل إلى حد الخـوارق الباهـرة كفلق البحر وقلب العصـا حية وإلا كان في ذلك حط من مرتبة الأنبياء[٣٣].

ولا تجوز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة وبعدها، وقد أجازتها الحشوية قبل البعثـة، قلنا: تنفر من القبـول، ولو جـاز عليه الكـذب لم يوثق بـه، وأجاز بعض المعتـزلة صـدور الصغائر من الأنبياء مع العمد والعلم بالقبح، وأنكر النظام وجعفر بن مبشر صدور الصغـائر عمداً بل سهـواً وغفلة، وأجاز أبـو علي صدور الصغـائر عنهم ولكن على سبيـل التأويـل، قلنا: إقبال آدم على الشجرة بعد تحذيره عن سهـو وغفلة، وإذا وقع من نبي ما يوجب حداً قطع بصغر الذنب وقد لا يعد خطأً لعدم علمنا بوجه إباحته لـه كما فعـل الخضر في خـرق السفينة وقتل الغلام.

ونسـخ الشرائـع جائـز عقلاً وشـرعاً، وأنكـرت اليهود ذلـك، وروت عن مـوسى أن شـريعته مؤبـدة، قلنا: الشـرائـع مصـالـح فيجـوز اختـلافهـا بـاختـلاف الأزمنـة والأمكنـة والأشـخاص، وليس في النسخ بداء، والرواية عن موسى عليه السلام غير صحيحة أو مبتورة

---

(٣٢) لا نوافق القاضي عبد الجبار على ذلك إذ قال الرسول: (أنتم أعلم بـأمور دنيـاكم)، أما الحث على اتقان العمل أو تحريم مأكولات ومشروبات فذلك ما يندرج في موضوع الأخلاق وقد قال الـرسول: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. أو في موضوع الدين وذلك من صميم رسالته.

(٣٣) الأولى أن يقال رفع الصالحين إلى مقام الأنبياء.

وقد يعني ذلك في حياته ولا تناقض، إذ قد يطلق التأبيد[٣٤] على ما نهايته الموت.

وقد صحت نبوة نبينا عليه السلام بمعجزات كثيرة أظهرها القرآن قال القاضي: وقد تواتر غير القرآن كانفجار الماء من بين أصابعه في المدينة وحنين الجذع وإشباع الخلق الكثير من الماء اليسير، بينما ذهب الجبائيان إلى أنه لم يتواتر غير القرآن ولا نقطع في غيره، ولم يعترف النظام والخياط والقاضي بانشقاق القمر.

ومحمد مبعوث إلى الخلق كافة بينما كل نبي كان مبعوثاً في قومه خاصة.

ووجه إعجاز القرآن الفصاحة، قيل بل نظمه، وقيل للإخبار بالغيب، وقال النظام بالصرفة أي صرف الله العرب عن معارضته، قلنا: اختص بفصاحة خرجت عن المعتاد.

وذهبت المعتزلة إلى أن لا شيء في القرآن إلا وله معنى، بينما ذهبت الحشوية إلى أن فيه ما أنزل ليتلى ولا معنى له، قلنا: القصد بالخطاب فهم المعنى فيصح معرفة معاني القرآن جميعاً، وقيل القرآن يجوز فيه من الأسرار ما لا طريق إلى معرفته، قلنا: ينتقض العرض بالخطاب ولا يختص الرسول بمعرفة معانيه بل ببيان مجملاته، وقيل يختص، قلنا: دلالته على المراد وضعية[٣٥] وذهبت الإمامية إلى أن معانيه لا تدرك إلا من الإمام، وقالت الباطنية: له باطن غير ظاهر، قلنا: يخرجه قول الاثني عشرية والباطنية عن كونه وضعياً وعربياً.

ولا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف، قال تعالى: ﴿وإنَّا لهُ لحافِظُونَ﴾، ولا تناقض فيه ولا لحن وإلا لادعته العرب، وليس في القرآن عجمة، وإن أجاز ذلك بعضهم كأبي هاشم وصالح قبه كلفظي المشكاة والقسطاس، والرد قوله تعالى: ﴿بِلسانٍ عربيٍ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)، وقد وافق اللفظان وغيرهما لغة العرب.

وليس لنبي أن يحرم إلا بدليل، إذ وجه تحريم الشيء كونه مفسدة على حد تعبير أبي هاشم. والملائكة أفضل من الأنبياء، قيل بل الأنبياء والمؤمنون أفضل، ومنهم من توقف، ومنهم من فضل نبينا خاصة، ودليل فضل الملائكة على الأنبياء قوله تعالى: ﴿ولاَ أقُولُ لكُمْ إنِّي ملَكٌ. .﴾ (الأنعام: ٥٠) وقوله ﴿إلاَّ أن تكونا ملكينِ. .﴾ (الأعراف: ٢٠)، ووجه فضل الملائكة أنهم لا يعصون الله ما أمرهم بينما تجوز على الأنبياء، وقد

---

(٣٤) في التوراة: هذه الشريعة مؤبدة عليكم.

(٣٥) أي أن اللغة وضعية. ذ نزل القرآن بلسان العرب وبألفاظ هي من مواضعات العرب.

أجاز بعض الحشوية على الملائكة الكبائر بدعوى معصية إبليس، قلنا: كان من الجن وليس من الملائكة. . . . ﴿إلا إبليسَ كانَ من الجنِّ ففسَق عنْ أمْر ربِّه﴾ (الكهف: ٥٠).

خامساً: في الوعد والوعيد:

الوعد ثواب والوعيد عقاب، وهما مستحقان عقلاً وسمعاً، أما عقلاً فلأن الحكيم خلق في الإنسان اشتهاء القبيح، فالإمتناع عنه طاعة له يستلزم حسن العاقبة عليه، ومن ثم فإن الثواب واجب على الله لاستحقاقه، ولا يعوض عن الآخرة الإثابة في الدنيا إلا بالقدر اليسير، واليسير هو القدر الذي لا يعتد بنقصانه في الآخرة.

ويجوز العفو عن المعاصي عقلاً، وقد عارض ذلك القاضي: قلنا: له إسقاط حقه حيث لا ضرار بالغير، ويجوز العفو عن واحد دون من فعل مثله، وقد أنكر ذلك القاضي ومحمد بن شبيب أنه في نظرهما محاباة، قلنا: يتفضل على من يشاء.

والتكفير والإحباط يصحان، إذ تسقط التوبة العقاب لأن التوبة هي بذلك الجهد في تلافي العقاب، ومن تاب من معصية ثم عاد لم يعد عقاب الأولى، وخالفنا ابن المعتمد وقال بل يعود، قلنا: سقط بالتوبة والفعل الثاني متجدد.

والتكفير أو العقاب يقع بالموازنة، فمن له أحد عشر جزءاً من الثواب وفعل ما يوجب عشرة من العقاب تساقطت العشرتان وبقي له جزء من الثواب وكذا في العكس، قال أبو علي: بل يسقط الأقل بالأكثر ولا يسقط من الأكثر شيء، قال تعالى: ﴿فمنْ يعمَل مثْقال ذرَّةٍ خيْراً يره ومنْ يعمَلَ مِثْقالَ ذرةٍ شراً يره﴾.

والتوبة هي الندم على ما فرط والعزم على ألا يعود، وهي بذل الجهد في تلافي الذنب والعقاب، ولا بد في التوبة من الندم والعزم على الترك فهما ركنا التوبة، ولا تصح التوبة من ذنب دون ذنب عند بعض الأئمة كعلي زين العابدين[٣٦] وزيد بن علي وجعفر

---

(٣٦) علي زين العابدين ليس إماماً بالمفهوم الزيدي للإمامة التي تشترط الخروج، وكذلك جعفر الصادق على أن كتاب الزيدية ومنهم ابن المرتضى لا يمانعون في تسميتهم أئمة، وبسؤال السيد/ محمد بن محمد المنصور وزير الأوقاف الأسبق باليمن قال: كان إمام علم وهدى لا إمام دعوة وجهاد كأبيه وابنه، ولم يكن قعوده عن الدعوة إيماناً بصحة خلافة الجائرين ولكن لفقدان الأنصار مع صغر سنه أبان حركتي التوابين والمختار، والداعون إلى الإجتهاد أئمة دعوة وجهاد والذين لم يخرجوا أئمة علم وهداية.

الصادق والقاسم الرسي وعند بعض المعتزلة كابن المعتمد وابن مبشر وعباد بن سليمان، قلنا: إنما التوبة لإسقاط العقاب، والعقاب مستحق للقبح، والإصرار على قبيح آخر ينقض الرغبة في إسقاط العقاب، ، إنه كالإعتذار لا يصح عن إساءة دون أخرى، ويسقط العقاب بقبول التبوة، ولا يصح الركون إلى الصغائر إرتكاناً إلى أنها صغائر، إنه متى لزمته كثرة الصغائر كانت كسرقة قليل ثم لابد أن تبلغ النصاب الذي به تصير كلها كبيرة، ولذا فإن من تذكر ذنباً لزمه تجديد التوبة.

وتجب التوبة من الفعل المتولد قبل وقوعه لتمنع العقاب، وتقبل التوبة من كل ذنب، قال البعض: لا تقبل في القتل، قلنا: ليس بأعظم من الشرك، قال تعالى: ﴿ولا تقتُلوا النَّفْسَ التي حَرَّم اللهُ إلاَّ بالحَقِّ﴾ . . . إلى قوله ﴿إلاَّ منْ تابَ﴾ (الفرقان: ٦٨).

وذهب أبو هاشم لقوله بالموازنة إلى أن التائب ليس كمن لم يفعل ذنباً، وإنما يسقط من الحسنات قدر ما ارتكب من السيئات، وقال أبو علي: بل كمن لم يفعل لإبطال التوبة حكم المعصية فيكون كالمجتنب لكل معصية فيكتب له في كل معصية تاب عنها ثواب تماماً كثواب كل معصية اجتنبها، قلنا: إذن لاستوى من كفر مائة عام مع من كفر لحظة ثم تاب[٣٧].

ومن تاب بعد انحباط ثوابه تجدد له استحقاق الثواب في المستقبل على طاعته الماضية تماماً كالمستقبلة، إذ سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا يجعلها كالمعدومة بخلاف سقوط المعصية بالتوبة فليس بالموازنة، بل بالتوبة صارت كالمعدومة فبطلت في الحال والمآل، فمن تصدق ثم منَّ فقد حبط ثواب تصدقه ﴿. . . لا تُبطِلُوا صدقَاتِكُمْ بالمنِّ والأذى﴾ (البقرة: ٢٦٤) فإن تاب عن المن والأذى عاد له ثواب تصدقه، إذ أن سقوط الثواب بالمن لا يعني أن الثواب على التصديق قد صار كالمعدوم بخلاف الأمر في التوبة إذ تسقط التوبة المعصية فتبطل في الحال والمآل، قال ﷺ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

وغفران الصغائر حاصل باجتناب الكبائر لقوله تعالى: ﴿إنْ تجْتَنِبُوا كبائِر ما تُنهوْنَ عنْهُ﴾ (النساء: ٣١)، وتعلم الصغائر بالسمع إذ لا طريق للعقل إلى تفصيلها، والسهو والخطأ معفوان عن كل مكلف.

---

(٣٧) ابن المرتضى: رياضة الأفهام في لطيف الكلام ملحق بالبحر الزخار ص ١٥٠ ورأي أبي علي موافق لقول الرسول: التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

ولا يسقط العقاب عن الكبائر بالشفاعة خلافاً للمرجئة، قال تعالى ﴿... ولا شفيع يُطاع﴾ (غافر: ١٨)، وقد رد الله على من أرجأ من المسلمين واليهود ﴿ليْس بِأمانِيِّكُمْ ولا أمانيِّ أهْلِ الكِتابِ منْ يعْمل سُوءاً يُجز بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)، فالمسلمون العاصون من مرتكبي الكبائر داخلون في الوعيد، بينما ذهب مقاتل بن سليمان إلى أن لا وعيد لمسلم، قلنا: فيلزم الإغراء.

سادساً: في المنزلة بين المنزلتين:

أكثر المعتزلة على أن الإيمان اسم لجميع الطاعات مع اجتناب المعاصي، والمؤمن اسم لمن يستحق الثواب لقوله تعالى: ﴿قدْ أفْلحَ المُؤْمِنُونَ﴾ وذهبت الأزارقة والصفرية من الخوارج إلى أن ما ورد فيه وعيد فكفر، وأن الفاسق كافر، ولا نوافقهم على ذلك، قال تعالى: ﴿وكَرهَ إليكُم الكُفْرَ والفُسُوقَ..﴾ (الحجرات: ٧)[٣٨]، والعطف يقتضي التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا يسمى فاعل الكبيرة منافقاً، خلافاً للحسن البصري، لأن الإجماع على أن المنافق من أظهر الإسلام وأبطن الكفر، ولا يسمى مؤمناً خلافاً للمرجئة، إذ الإيمان صفة مدح بينما الفسق صفة ذم فلا يجتمعان.

والإيمان اعتقاد وتصديق وعمل، وإذا كانت الأعمال من الإيمان فهو يزيد وينقص، قال تعالى: ﴿... فزادَهُمْ إيماناً﴾.

وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن المرء لا يعلم أنه مستحق للمدح والتعظيم إذ لا يعلم هل استوفى ما كلف به، وإذا كان لا يعلم إن كان قد وفى بما كلف به فإنه يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

وذهبت البصرية من المعتزلة إلى أن المقلد في معرفة الله ليس بمؤمن، قلنا أنه مؤمن ولا ندري ما هو عند الله، وذهب القاضي إلى أنه مؤمن حقاً إذا وافق الحق لحصول الإعتقاد ولإجماع الصحابة، بينما ذهب الجبائيان إلى أن التقليد غير مخلص (بفتح الخاء وتشديد اللام) فليس بمؤمن.

وإظهار الكفر كفر إلا عند الإكراه، قال تعالى: ﴿إلاّ منْ أُكْرِهَ وقلْبُهُ مُطْمئنٌ بالإيمانِ

(٣٨) لا نوافق ابن المرتضى على استشهاده بهذه الآية، إذ تكملتها ﴿... والعِصْيانَ﴾ ومعلوم أن كل كفر أو فسوق فهو عصيان، فلا مغايرة، وواو العطف قد لا تقتضي المغايرة، والمعتزلة تستشهد بذلك في قوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذينَ آمَنُوا وعمِلُوا الصَّالحاتِ﴾ لتثبت أن العمل الصالح جزء من الإيمان.

ولكنْ منْ شرح بالكُفْر صدْراً﴾ (النحل: ١٠٦)، واستند أبو هاشم إلى الآية فذهب إلى أن إظهار الكفر كفر إلا عند الإعتقاد أو الإطمئنان بالإيمان، ويجوز اظهار تقية تعريضاً[٣٩] ولا تجوز التقية على الأنبياء وإلا أدت إلى أن لا تعلم المصالح، ولكنها تجوز للإمام، ونفى سليمان بن جرير جواز التقية لأي من النبي أو الإمام، بينما جوزته الإمامية على الإثنين، وردنا أنه يستلزم أن لا نثق بقول ولا فعل لا لنبي ولا لإمام، ولا تجوز التقية بإضرار الغير، بينما تجوز الإمامية التقية بالقتل والظلم، قلنا لا يدفع عن نفسه بضرر غيره[٤٠].

سابعاً: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسيف مع اجتماع الشروط وأنكر الحشوية السيف، واشترطت الإمامية وجود الإمام، قلنا: قال تعالى: ﴿ولتكُنْ منْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الخَيْرِ ويأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وينهَوْنَ عن المُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤) وقال تعالى: ﴿فقاتِلُوا التي تبْغِي﴾ (الحجرات: ٩).

وذهب أبو علي إلى أن الأمر بالمعروف واجب سمعاً وعقلاً، وقال أبو هاشم: بل واجب سمعاً فقط، ويرى الزيدية وجوبه سمعاً وعقلاً ولا يزيد الأمر على المأمور به واجباً فواجب وإن ندباً فندب.

والمكره على الكذب يلزمه التعريض وإلا قبح وأثم لكونه كذباً عند أبي علي وابنه قلنا: التعريض بدلاً من الكذب غير قبيح كخبر ابن مسعود لما أسلم نعيم بن مسعود جاء إلى الرسول في غزوة الخندق وقال يا رسول الله قد أسلمت وإن قومي لم يعلموا إسلامي فمرني بما شئت فقال الرسول (إنما أنت فينا رجل واحد فخذل عنا ما استطعت فإن الحرب خدعة) سيرة ابن هشام.

دار الإسلام ودار الكفر:

دار الإسلام ودار الكفر ثابتتان إجماعاً[٤١]، وقد ذهب الجبائيان والقاضي عبد الجبار

---

(٣٩) إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، والمعاريض أقوال ظاهرها الكذب وحقيقتها الصدق لاحتمال اللفظ لمعنيين أو للتورية في الكلام.

(٤٠) ابن المرتضى: القلائد في تصحيح العقائد ص ٩٠.

(٤١) إن قولنا دار الإسلام ودار الكفر إضافة لفظ «دار» إلى الإسلام أو الكفر، وإنما تضاف الدار إلى

إلى أن دار الإسلام هي ما ظهر فيها الإسلام من غير جور أو ظلم، ولم يجر أحد فيها على أحد بإظهار كفر أو شيء من الكفر، وذهب الحاكم الجشمي مشايعاً جعفر بن مبشر إلى أن دار الإسلام هي ما ظهرت فيها الشهادتان والصلاة ولم تظهر فيها خصلة كفرية ولو تأويلاً، والعبرة بالغلبة قيل بل بالكثرة وقيل بما ظهر فيها، ودار الفسق عند ابن مبشر هي ما ظهر فيها العصيان من غير إمكان نكير.

وذهبت الخوارج إلى أن ما ظهرت فيها معصية دار كفر (وفقاً لمذهبهم أن الفاسق كافر)، وذهبت الأباضية إلى أنها دار توحيد لا دار إيمان ويلزمهم البغدادي الحكم بأن العالم كله يعد دار شرك وحرب إلا معسكرهم فإنه يعد دار إيمان.

وذهب أبو هاشم إلى أنه لا دار للفسق مطلقاً، إذ لا حكم يستفاد منها بخلاف دار الكفر. والأصل في هذه القسمة أن الدور في الأصل داران: مكة والمدينة، كانت مكة دار كفر إذ لم تظهر فيها الشهاداتان والصلاة إلا بجوار، وظهر الكفر من غير جوار - أي كانت فروض الإسلام تؤدى على استخفاء وإلا لحق المسلم جور بينما كانت أحكام الكفر تؤدى علناً من غير جور أو إيذاء - ، وكانت المدينة دار إسلام إذ كانت العكس، وقد وجبت الهجرة من دار الكفر إلى أن كان الفتح فأصبحت مكة دار إسلام، لقد قال الرسول: (لا هجرة بعد الفتح)، ولذا تجب الهجرة من دار الكفر ما دام المسلم لا يستطيع اعلان الشهادتين وإقامة الصلاة إلا بجوار[٤٢].

الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها أي بظهور أحكامها، فالدار التي تجري فيها أحكام المسلمين ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين فهي دار اسلام والعكس صحيح (عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية)، وقد أضاف بعض المعتزلة داراً ثالثة هي دار الفسق وهي الدار التي يغلب فيها خصوم المعتزلة ويعلق البغدادي على ذلك بقوله: بهذا جعلوا للفسق داراً كما جعلوا الفاسق في منزلة بين المنزلتين (أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٠)، ويبدو أن اضافة دار الفسق قد تم زمن اضطهاد المعتزلة، فكل دار لا يتسنى الإنكار فيها على من خالف المعتزلة في أصولهم فهي في نظر أبي علي الجبائي دار فسق، ويعلق أبو الحسن الأشعري على ذلك بقوله: تعد بغداد في نظر أبي علي دار فسق لأنه لا يمكن المقام فيها إلا بإظهار شيء من الكفر كالقول بأن القرآن غير مخلوق وأن كلام الله قديم وأن الله أراد المعاصي وخلقها. (مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٣٧، وكتابي: في علم الكلام جـ ١ ص ٣٣٨).

(٤٢) تشارك الزيدية جعفر بن مبشر وأبا علي الجبائي في اضافة دار الفسق إلى داري الإسلام والكفر، وهي تتصف بصفتين: أن يظهر فيها المنكر دون إنكار أو دون إمكان إنكار لما يلحق الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من إيذاء من الولاة أو الحكام، والثانية: أن لا يستطيع المؤمن موالاة أهل البيت

ثامناً: في الأخرويات:

عذاب القبر ثابت لأهل النار فقط، وأنكر ضرار والمريسي ذلك، قلنا: قال تعالى: ﴿أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)، وعن عائشة أنها سألت رسول الله عن عذاب القبر فقال: (نعم عذاب القبر حق) أخرجه البخاري ومسلم، وذلك يقتضي الحياة بعد الممات، ويجوز دخول الملكين القبر للسؤال، قال رسول الله: (إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه أتاه ملكان فيقعدانه ويقولان له: ما كنت تقول في النبي محمد.. الخ) أخرجه البخاري ومسلم [٤٣].

والنفخ في الصور على معناه اللغوي لا المجازي، ينفخ فيه ثلاث نفخات: الأولى نفخة الفزع، والثانية نفخة الصعق، والثالثة نفخة القيامة لرب العالمين[٤٤].

ويبعث الله تعالى كل من نفخ فيه الروح من الحيوانات لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨) والميزان على حقيقته، وقيل مجاز، قلنا: لا مانع من الحقيقة، والموزون إما الكتب أو نور - إمارة على الخير - أو ظلمة إمارة على الشر، وقيل توزن الأعمال، قلنا: الأعمال أعراض فيستحيل[٤٥]، وقد نسب إلى ابن عباس أنه قال في صفة الميزان: أنه موكل به ملك، وأنه دون العمود كما بين المشرق والمغرب، وكفة الميزان كأطباق الدنيا، وهو معلق ببعض قوائم العرش.

والصراط جسر على جهنم يمر عليه أهل الجنة وأهل النار، فيسلم أهل الجنة ويتهافت في النار أهل النار، وهو أدق من الشعرة وأحد من السيف، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا...﴾ (مريم: ٧١)[٤٦].

فأما أولياء الله تعالى ومن لم يعصه من خلقه مثل الأطفال وأهل الطاعة فإن الله

إلا بجوار وتجب الهجرة من دار الكفر فقط واستدل الزيدية بقول الله: ﴿الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا..﴾ وقول الرسول: لا يحل لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تهجر).

(٤٣) هكذا يستند ابن المرتضى وهو زيدي إلى صحاح أهل السنة ولا غرابة.

(٤٤) القاسم بن محمد وشرح الشرفي: عدة الأكياس في شرح كتاب الأساس مخطوط غير مرقم.

(٤٥) ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص ٨٤.

(٤٦) المرجع السابق: ص ٨٥.

يبعثهم على أكمل سن وأحسن هيئة مثل من في سن الأربعين ثم يوصله سبحانه إلى ما أعد لهم من ثوابه وجزيل عطائه.

والعرش والكرسي جعلهما الله قبلتين للملائكة كما أن الكعبة قبلة المسلمين واللوح على حقيقته لتعليم الملائكة ما يقتضيه الله على عباده[٤٧].

تعقيب:

مال ابن المرتضى بصدد الأخرويات إلى أهل السنة ـ أو بالأحرى الأشاعرة ـ فنهج نهجاً حسياً بصدد أمور الآخرة مرجحاً آراءهم على آراء مفكري الزيدية وبخاصة الهادي يحيى بن الحسين، أما كلامه عن الكرسي والعرش واللوح المحفوظ فقد انفرد به ولا دليل سمعي له عليه، ولذا فقد خالفه مفكرو الزيدية من بعده متابعين معتقد أئمتهم[٤٨].

تاسعاً: في المسائل الطبيعية:

لم تحفل الزيدية كثيراً مثل ما حفل المعتزلة بالتنقيب في دقيق الكلام وبالبحث في المسائل الطبيعية، ولم يكن البحث في الجوهر والعرض والعلة وغير ذلك من المعتزلة بغرض التفلسف أو مشاركة الفلاسفة في تخصصهم وإنما بغرض نصرة العقيدة حسب تصورهم، وقد شايع ابن المرتضى المعتزلة في هذا الإهتمام.

١ ـ الجوهر:

الجوهر هو ما يصح تحيزه ويستحيل تجزيه (تجزئته)، فإن ضم إليه آخر في سمت الناظر فخط، فإن اجتمعت أربعة مربعة فسطح، فإن اجتمع مثلها فجسم وهو أقله(أي أن أقل جسم ثمانية جواهر)، وقد جعل العلاف أقل الجسم ستة، ولكن الجسم هو ما اجتمع فيه الطول والعرض والعمق ومن ثم فإنه يحصل بثمانية.

والجوهر الفرد لا يتجزأ، إذ لو تجزأ لكان مؤلفاً، والمؤلف هو الجسم لا الجوهر، ولو أمكن تجزئته مع عدم كونه مؤلفاً لتسلسل التجزؤ إلى ما لا نهاية وهذا مستحيل.

ويرى الجوهر مؤلفاً ولا يرى منفرداً لأمر راجع إلى قصور بصر الرائي، ولو قوى الله أبصارنا لرأيناه، والجواهر كلها متماثلة من حيث ما يجب لها وما يجوز وما يستحيل.

---

(٤٧) القاسم بن محمد: عدة الأكياس.

(٤٨) ابن المرتضى: رياضة الأفهام في لطيف الكلام (ملحق بالجزء الأول عن البحر الزخار) ص ١٠٠.

وليس للجوهر جهة وإنما تتحدد جهته أو موقعه بالنسبة إلى غيره، إذ أن ثبوت الجهات له يستلزم تجزئته، ويصح أن يلاقي ستة أمثاله لتأليف الجسم منه، وقيل لا يتألف بل يوجد الجسم دفعة واحدة، قلنا لا مانع من اتحاده أو تآلف الأجزاء لتكوين الجسم، ويجوز أن تحله الأعراض ، ليس كل الأعراض، إذ يصح وجود جوهر بلا لون.

ولكن ما عسى أن تكون صلة البحث في الجوهر بالمسائل الدينية؟ لنستقصي رأي ابن المرتضى في الجوهر من حيث الماضي ومن حيث المستقبل.

أما من حيث الماضي فإنه يتعلق بموضوعين:

الأول: شيئية المعدوم ليتسنى كون المعدوم معلوماً لله منذ القدم.

الثاني: استحالة قدم الجواهر ليتسنى انفراد الله بالقدم لا يشاركه فيه غيره. يقول ابن المرتضى: والجوهر جوهر لذاته، وهو يتصف بالجوهرية قبل ايجاده، ولكن يستحيل أن تلحقه الأعراض ومن ثم لا يتصف بالجسمية، أما أنه يتصف بالجوهرية وبالشيئية قبل إيجاده فلأنه لو لم يكن ذلك لما كان معلوماً، بينما المعدوم معلوم إذ لو لم يكن معلوماً لما صح إيجاده، وما الإيجاد إلا موافقة الشيء لما هو عليه في العلم الإلهي، فالجوهر المعدوم شيئاً، قال تعالى: ﴿ولا تقولنَّ لشيءٍ إني فاعِلٌ ذلك غداً...﴾ (الكهف: ٢٣). وقال تعالى: ﴿إنَّما أمرهُ إذا أراد شيئاً أنْ يقُولَ لهُ كُنْ فيكُونَ﴾ (يس: ٨٢) فسماه شيئاً قبل كينونته.

وإن اتصف الجوهر بالشيئية أو اتصف الشيء بالجوهرية قبل وجوده وبعد وجوده فالجوهر باق أي مستمر في الوجود خلافاً للنظام الذي قال: بل يتجدد بالفاعل حالاً بعد حال، وخلافاً لأبي علي الذي لا يصف الجوهر بالبقاء، لأن البقاء أو القدم صفة لله، قلنا: إن القصد من وصفه بالبقاء استمرار الوجود وقتين فصاعداً، إذ القدم من التقادم ومن ثم فالجوهر باق، إنه جوهر قبل ايجاده بمعنى أنه معلوم ، وأنه جوهر بعد إيجاده بمعنى أنه معلوم موجود، وإن لم يتجدد عليه بالإيجاد إلا صفة الطروء أي الحدوث، وما طروءه أو حدوثه إلا بالفاعل، وما الفاعل إلا الله لأن إيجاد الجواهر ليس بمقدور العباد خلافاً للباطنية[٤٩].

---

(٤٩) أقامت الباطنية أو الإسماعيلية متوسطاً بين الله والعالم هو الإمام الكوني إليه يوكل أمر الكون تصريفاً، وهو يناظر المسيح بوصفه الكلمة لدى المسيحيين.

وأما من حيث المستقبل فإنه يتعلق بدوره بموضوعين:

الأول: فناء الجواهر ليبقى الدوام لله وحده.

الثاني: لمعرفة هل الإعادة يوم البعث لعين ما كان أم لمثل ما كان؟

بصدد فناء الجواهر فذلك صحيح لقوله تعالى: ﴿هُوَ الأولُ والآخِرُ﴾، فوجب وجوده آخراً ولا موجود معه كما كان أولاً ولا موجود معه، ويعلم ذلك سمعاً عند أبي هاشم، وعقلاً عند أبي علي، إذ من حق القادر على الإيجاد أن يقدر على الإبطال، ويكون إفناء العالم بخلق صفة تضاد البقاء، ذلك قول بعض بصرية المعتزلة، وذهب النظام إلى القول بأن لا يجدد له الوجود إذ الوجود عنده يتجدد بالفاعل حالاً بعد حال، وذهب الخياط إلى أنه يعدمه من غير شيء كما أوجده من شيء، ذلك أن تعلق القدرة بالإعدام كتعلقها بالإيجاد، وقال القاضي بأن لا يجدد له البقاء، وقال العلاف بل بقوله: افن[٥٠] وذهب الجبائيان والقاضي إلى أنه لا يصح فناء بعض الجواهر دون بعض، وإنما يعمها جميعاً لأنها متماثلة من حيث قابليتها للفناء. ولكن لم هذا التفصيل في عرض الفناء ومعلوم أن كل حي يموت؟ يقول ابن المرتضى مختتماً قوله في فناء الجواهر: ولولا الفناء والموت لم يحسن التكليف إذ لو اقترن كل حسن بثواب وكل قبيح بعقاب لكان العبد ملجأ، وإنما توسط الفناء أو مجرد الموت بين حياتين إحداهما تكليف والأخرى حساب ليكون أقوى من مجرد التراخي في منع الإلجاء[٥١].

أما الإعادة يوم البعث وأما السؤال: هل إعادة عين ما كان أم مثل ما كان؟ فقد اقتضى ذلك البحث في سر الحياة، إنها عند النظام الروح المشابكة للجسم، وعند معمر عين من الأعيان، وعند هشام الفوطي جوهر لا يتجزأ محله القلب.

والحياة معنى زايد على صحة البدن واعتدال المزاج، ومعنى مختلف عن القدرة ففي شحمة الأذن حياة ولا قدرة، ومعنى مختلف أيضاً عن الحركة إذ الحركة انتقال، وإنما تفتقر الحياة إلى البنية كما تفتقر إلى الإدراك.

وهل تحتاج إعادة الحياة إلى كل البنية؟ لم يجعل العلاف الشعر والأظافر من جملة

---

(٥٠) لا يراعي ابن المرتضى في عرضه الترتيب التاريخي لمفكري المعتزلة ولعل السياق الجدلي اقتضى منه ذلك.

(٥١) المرجع السابق: ص ١٠٥.

الأشياء التي يطلق عليها اسم الإنسان ولم يجعلها أبو هاشم من جملة الحياة ولكن من ناحية أخرى يستطيع الكائن الحي أن يحيى دون بعض الأعضاء، غير أن ذلك لا يعني أن يكون البعث لما به فقط تكون الحياة وإنما إعادة الجملة التي بها كان الكائن الحي، وتعاد الحياة بعينها في رأي أبي هاشم، وقال ابو علي وأبو القاسم بل على الصفة التي مات عليها، وذهب القاضي إلى أن الحي هو الجواهر ولا مدخل للأعراض، ويتابع ابن المرتضى أبا هاشم في أن الإعادة لعين ما كان لا لمثل ما كان وإلا لكان المعاد غير المعدوم.

بقي سؤال: هل يصح أن تكون أجزاء زيد هي نفسها أجزاء لعمرو[٥٢]، فكيف يكون البعث لكل منهما؟ وإذا كان أحدهما طائعاً والآخر عاصياً وقد اختلطت الأجزاء بل واتحدت، فكيف السبيل إلى ثواب أحدهما وعقاب الآخر؟

ذهبت البهشمية إلى أن أجزاء زيد لا يصح أن تكون هي بعينها أجزاء لعمرو، وذهب عباد إلى جواز ذلك.

ويبدو أن أصحاب الرأي الأول يتصورون استحالة اعادتهما متمايزين إذا قيل باتحاد الأجزاء، كما أن أصحاب الرأي الثاني أن ذلك في مقدور الله.

هكذا تتضح المقاصد الدينية من البحث في الجوهر والعرض وحقيقة الحياة.

٢ ـ الجسم:

الجسم مركب من جواهر، قال ضرار والنجار: بل من أعراض، قلنا لعل الخلاف في العبارة، وتداخل الجواهر لا يصح خلافاً للنظام، إذ التميز مانع من حصول التميزين معاً في حيز أحدهما، ولا يجوز على الجوهر صفات الجسم كالقادرية إذ تفتقر إلى البنية بدليل بطلان القادرية عند تفرق البنية.

ولا يستند الجوهر في وجوده إلى تصور لمادة أولى بها تتماثل الأجسام ثم بالصور تتمايز خلافاً للفلاسفة القائلين بالهيولى وقدم المادة.

والجسم حال حدوثه كائن ليس بمتحرك ولا ساكن، وذهب النظام إلى أنه متحرك حركة اعتماد، وذهب بشر إلى أنه ساكن، وذهب العلاف إلى أنه لا يجوز حركته قلنا:

---

(٥٢) لتصور المسألة لنفرض أن زيداً قد غرق وأكله حوت من حيتان البحر وامتزج اللحم باللحم ثم اصطاده عمرو وأكله فقد أصبحت أجزاء زيد هي نفسها أجزاء عمرو وخلاياه.

الحركة انتقال وليس الجسم بمنتقل، والسكون لبث وليس بلابث في الابتداء.

والأرض كروية عند أبي هاشم والقاضي، قال أبو علي: بل مسطحة، وقال الحاكم الجشمي: لا طريق إلى القطع بكرويتها إلا بالسمع، قلنا: بل لهم إلى كرويتها طريق عقلي تحقيقه في علم الفلك[٥٣].

٣ ـ الأعراض:

في الجسم أعراض هي غيره، والعرض هو ما يعرض في الجسم ولا يبقى، وقد جعلته الأشعرية لا يبقى وقتين، وعرفته الكرامية بأنه ما يقوم بنفسه، وعند النظام لا عرض إلا الحركة.

وذهب النظام والقاضي والأشاعرة إلى أن لا شيء من العرض يبقى، وذهبت الكرامية إلى أن كلها تبقى، وذهبت أكثر البصرية إلى أن بعضها تبقى وبعضها لا تبقى، فالباقي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة والإعتماد والكون والتأليف والحياة والقدرة، أما غير الباقي فهو الصوت والألم والنظر والشهوة والنفرة، وأضاف أكثر أصحابنا النوم.

واتفق أصحابنا من الجبائية على أن الجسم والفناء واللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة لا يقدر عليها إلا الله تعالى وهي إثنا عشر غير الجسم[٥٤] وأما الصوت والكون والإعتقاد والظن والألم والإعتماد والإرادة والكراهة والنظر والتأليف فمقدورة لنا، والإدراك عند أبي علي غير مقدور وعند أبي القاسم مقدور.

يهدف هذا التمييز إلى تحديد مجالي قدرة كل من الله والإنسان، وذلك متفرع عن البحث في حرية إرادة الإنسان، إذ ينفي المعتزلة والزيدية أن يكون الفعل الواحد مقدوراً لقدرتين أو قادرين، يقول ابن المرتضى: ولا يصح تعلق قدرتين بمقدور واحد خلافاً للمجبرة وإلا لصح أن يريده أحدهما ويكرهه الآخر فيستلزم كونه موجوداً معدوماً، فإن طابق مراد أحدهما اقتضى عدم تعلق قدرة الآخر به وهو المطلوب.

إن القديم تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت

---

(٥٣) ابن المرتضى: رياضة الأفهام في طيف الكلام ص ١٠٣ ورده على الحاكم منهجي أصاب فيه.

(٥٤) أضاف أبو علي الموت والعجز وأضاف أبو هاشم الشبع والري وأضاف القاضي اللطافة.

على ما يتناهى ولكن لا يقال قادر على أعيانها لإحالة مقدور بين قادرين[٥٥].

وكل عرض يحتاج إلى محل وكذلك الفناء، ثم منها ما يفتقر إلى المحل فقط كالرطوبة واليبوسة والإعتماد والمدركات، ومنها ما يحتاج إلى أمر سوى المحل كالحياة والقدرة والعلم والظن إذ يفتقر إلى بينة مخصوصة.

ومن العرض ما يوجب صفة لمحله كالكون، ومنه ما يحمل عليه غيره كالقدرة والعلم تحملان على الحياة، ومنها ما يختص بالقلب كالعلم.

واجتماع المختلف في المحل الواحد جايز اتفاقاً، والمتضاد ممتنع اتفاقاً، جايز اجتماع الرطوبة واليبوسة أو الحرارة والبرودة على سبيل كون إحداهما عند النظام إذ أكره الله المتضادات على الإجتماع ومع استحالة كون اللون سواداً بياضاً اتفاقاً إلا أن ذلك يصح من الله عند أبي علي، وأنكر ذلك ابنه أبو هاشم إذ الفاعل لا يصحح المستحيل (أي قدرة الله لا تتعلق بالمستحيل).

ظاهر أن الحديث في الأعراض أدى إلى تساؤلين: هل يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الجمع بين المتناقضات، وهل يصح أن يوصف بالقدرة على ايجاد المستحيل؟ أجاز النظام القدرة على الجمع بين المختلفات أو المتضادات لا المتناقضات تماماً كقدرته تعالى على أن يخرج الضد من الضد: الحياة من الموت أما المعارضون فلم يفهموا الأمر إلا وفقاً لقواعد المنطق الصوري من استحالة الجمع بين الضدين.

سؤال آخر: هل يجوز أن يخلق الله للأكمه العلم بتفصيل الألوان شأنه شأن المبصر وهو كفيف؟ أجاز ذلك أبو علي والقاضي ووافقهما ابن المرتضى ومنع ذلك أبو هاشم إلا أن يجعل الله الأكمه مبصراً.

والطعوم والروائح كالألوان في جواز البقاء، وهي تختلف عن الألوان في أنه لا مختلف فيها بل متضاد، فالطعوم أربعة: حلاوة وحموضة ومرارة وملوحة، أما الروائح فلا تنحصر ولا تقترن بالمحل اقتران الحلاوة بالعسل وإنما تضاف إليه.

والطعوم والروائح من فعل الله ومقدور له عند البصرية والزيدية غير أن البغدادية قد ذهبت إلى إمكان أن تتولد من عقل الإنسان.

والصوت بدوره عرض، قال النظام: بل هو جوهر، قلنا إذن لتحيز ولكان باقياً،

(٥٥) المرجع السابق من ص ٢٤ ـ ١٢٧.

ولكن الصوت لا يبقى خلافاً للكرامية، ويوجد الصوت مقدوراً للإنسان متولداً من اللسان والهواء.

وللحديث عن الصوت بدوره جانبه الديني، أنه إذا كان الصوت لا يبقى فكيف يوصف القرآن المتلو على ألسنتنا بأنه غير باق أو أنه فان مع أن الله قد حفظ الذكر الذي أنزله، إنه لتحاشي القول بأن التلاوة فانية ذهب الجعفران وأبو هاشم إلى أنه كما ينسب الشعر إلى منشده مجازاً بينما منشده غيره فالتلاوة غير المتلو، التلاوة صوت عارض فإن القارىء فإن بينما المتلو كلام الله، وعارض ذلك أبو علي فقال إن الذي نتلوه هو نفسه كلامه سبحانه يوجد مع الصوت حال التلاوة كما أن المكتوب في المصاحف هو نفس كلامه، قلنا: الكلام غير الكتابة إذ الكلام مسموع بينما الكتابة مقروءة فافترقا.

والحديث عن القراءة والكتابة يثير الحديث عن منشأ اللغة فذهب أبو هاشم إلى أن ابتداء اللغات مواضعة أي أن دلالة اللفظ على المعنى اصطلاح اتفق أصحاب اللسان الواحد عليه، بينما ذهب أبو القاسم والأشعري وابن فورك إلى أنها توقيف لقوله تعالى: ﴿وعلَّمَ آدمَ الأسْماء كُلها﴾ (البقرة: ٣١) إذ علمه سبحانه دلالة الأسماء على المسميات، وذهب الأسفراييني إلى أن بعضهما مواضعة وبعضها توقيف، قلنا: لا يفهم خطاب إلا بعد تقدم مواضعه.

تعقيب:

هذا علم من أعلام المعتزلة بين الزيدية أو من أعلام الزيدية بين المعتزلة، إنه في الفقه زيدي وفي الأصول معتزلي ـ باستثناء الإمامة، ومع سعة اطلاعه وغزارة علمه فإني أقول فيه ما سبق أن قلته في الرازي بين الأشاعرة، أن أولئك الأعلام الذين يظهرون كفلتات في زمن تجاوزت فيه الحضارة دون الشباب ـ وإن الحضارة الإسلامية زمن ابن المرتضى كانت في دور الشيخوخة لا مجرد تجاوز الشباب ـ إن أولئك الأعلام إنما تغلب عليهم الخبرة على الأصالة، إنه عالم موسوعي يتقن علوم العصر ولكنه في أكثره غير مبتكر ولا أصيل، ذلك لأنه يمثل حضارة أفقية لا رأسية، فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء، وكما لو كان ابن المرتضى على بينة من نفسه ومن ثم قام في عرضه للموضوعات بعرض آراء السابقين، من الموافقين ثم لا تجد بعد ذلك رأيه متوارياً على استحياء بل يقف شامخاً إلى جوار هؤلاء، وإن حللت آراءه تجدها راجعة في أغلبها إلى الحاكم الجشمي ـ وقد بخسه ابن المرتضى حقه فلم يذكره كثيراً ـ ثم إلى أبي هاشم وأبي القاسم الكعبي.

وابن المرتضى بعد ذلك في الإمامة زيدي لم يفارق المعتزلة ، وفي سائر الأصول معتزلي ولكنه في الأخرويات سني أو بالأحرى أكثر ميلاً إلى أهل السنة منه إلى شيعته من الزيدية .

البَابُ الخامِسُ

التيّار الزيدي المعَارض للمعتزلة

الفصل الأول

حميدان بن يحيى بن حميدان

؟ - ٦٥٦ هـ

(وافقناهم (أي المعتزلة) في الأصول ولم يوافقنا في الإمامة فعلام الإتفاق؟)

حميدان بن يحيى

تمهيد:

الرأي الذائع عن الزيدية أنهم مشايعون للمعتزلة في أصول الدين، ولكن المعتزلة لا تشايع الزيدية في الإقامة، والإمامة عند الزيدية بل عند الشيعة بعامة من أصول الدين بل إنها من أهم المسائل، كثرة من المعتزلة ترى الإمامة بالعقد والإختيار لا بالنص ولا بالدعوة أو الخروج، وشيخ المعتزلة واصل بن عطاء يرى أن أحد الفريقين المتحاربين يوم الجمل على الخطأ لا بعينه، وبذلك أجاز الخطأ على الإمام علي.

أريد أن أقول كان لابد أن يثير موقف المعتزلة من الإمامة ثائرة بعض الزيدية وأن يثبتوا استقلال الزيدية عن المعتزلة في أصول الدين بل مخالفتهم لهم في كثير من مسائله.

والإمام حميدان بن يحيى بن حميدان الذي ينتهي نسبه إلى القاسم الرسي ثم إلى الحسن بن علي بن أبي طالب[1] رفع راية التمرد على المعتزلة مبيناً مخالفة أئمة الزيدية

---

(١) أبو عبد الله حميدان بن يحيى بن حميدان بن القاسم بن الحسن بن إبراهيم بن سليمان بن القاسم بن علي بن عبد الله بن محمد بن القاسم الرسي، قال عنه صاحب طبقات الزيدية: عاصر الإمام المهدي أحمد بن الحسين (ت ٦٥٦ هـ) شرح كتبه السيد محمد بن يحيى القاسمي، وصفه القاضي أحمد بن صلاح الدواري بأنه من أكابر علماء العترة وأفاضلهم متمسك بعقائدهم، جمع متن مجموعاته العلامة عبد الله بن زيد العنسي والإمام يحيى بن حمزة في كتابه الشامل وغيره وكذلك الشيخ صاعد بن أحمد في كتابه الكامل وابن شبيب التهامي وكذلك الفقيه محمد بن الحسن الديلمي وحاكاه في قواعد عقائد آل محمد (الإمام صارم لدين لإبراهيم بن القاسم: طبقات الزيدية جـ ٣ ص

لأقوالهم متهماً إياهم بسلوك طريقة الفلاسفة في الجدال فخالفوا أدلة الهدى بمغاليط الضلال، وأنهم سموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد وتظاهروا بذم الجهل والتقليد فاغتر بهم أغمار الأمة وصدورهم عن التمسك بعلوم الأئمة، وأنه قد انخدع من جمع بين التشيع والإعتزال إذ تزعم المعتزلة أن الأئمة قد انصرفوا عن دقائق النظر في أصول الدين قانعين بمجملها مشتغلين بالجهاد، وهذا زعم كاذب، كيف وقد أمر الله بالرجوع إليهم ورد ما اختلف فيه إليهم كما طلب مودتهم وحكم في الصلاة بالصلاة عليهم[2].

وقد اتخذ حميدان بن يحيى منهجاً انفرد به في عرض مسائل أصول الدين، إذ يرى أن جملة الكلام في ذلك خمسة مواضع:

١ ـ في ذكر جملة من مقدمات البلوى التي ينبني عليها الكلام في علوم الدين.
٢ ـ في مسائل الإمامة لكونها أول ما وقع فيه الإختلاف بين الأمة.
٣ ـ في الصانع وما يستحقه من الصفات لذاته أو لفعله.
٤ ـ في العالم وصفات ذواته وذكر فنائه.
٥ ـ في ذكرى جملة من أصول مغالط المعتزلة التي أوهموا بها العامة[3].

---

١٥٣).
يشتمل مجموع السيد حميدان على الكتب الآتية: التصريح بالمذهب الصحيح ـ تنبه أولي الألباب على تنزيه ورثة الكتاب ـ تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين ـ المنتزع الأول من أقوال الأئمة (يتضمن الكلام في النص والحصر وصفة الكلام) وذكر من يخالف ذلك من فرق الإسلام ـ المنتزع الثاني من أقوال الأئمة عليهم السلام في الذات والصفات والأحكام وذكر خلاف بعض أهل الكلام ـ جواب المسائل الشفوية والشبه الحشوية ـ كتاب بيان الأشكال فيما حكي عن المهدي من الأقوال ـ تذكرة تشتمل على أربع مسائل من كلامه مما اشتغل بالكلام عنها بعض الصفاتية ـ المسائل الباحثة عن معاني الأقوال الحادثة ـ سؤال وجواب ـ اعتراض على الجواب الأول وجوابه أما عن النسخ الأخرى فراجع عنها مصادر الفكر العربي الإسلامي لعبد الله الحبشي في اليمن ص ١٠٨.

(٢) مقدمة مخطوطة التصريح بالمذهب الصحيح لحميدان بن يحيى ويقصد المؤلف بالعبارة الأخيرة الآيات ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ والمقصود بأولي الأمر في رأي الزيدية ـ بل الشيعة عامة ـ الأئمة، ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾، وفي التشهد في كل صلاة على النبي وآله.

(٣) وكل موضع ينقسم إلى عدة فصول، هذا هو الترتيب في كتابه: التصريح بالمذهب الصحيح، ولن ألتزم بتصنيفه حتى أتمكن من إضافة آرائه الكلامية في رسائله الأخرى وكلها مخطوطة.

آراؤه الكلامية:

أولاً: في الإبتلاء:

١ ـ في أن الإنسان المكلف مبتلى بأنواع من البلوى وحكمة الله في ذلك:

كل عاقل مبتلي بضروب من البلوى ولذلك سمي مكلفاً، قال تعالى: ﴿إنّا خلقْنا الإنسانَ من نطْفَةٍ أمْشاجٍ نَبْتليهِ﴾ (الإنسان: ٢) وقال: ﴿الّذي خلق المَوْتَ والحياةَ ليَبْلُوَكُمْ أيكُمْ أحْسنُ عملاً﴾ (الملك: ٢) وقال: ﴿ونبْلُوكُمْ بالشّر والخيْرِ فِتْنةً﴾ (الأنبياء: ٣٥) وقال في بلوى المفاضلة: ﴿ورفَع بعْضكُمْ فوْق بعْضٍ درجاتٍ ليَبْلوكُمْ في ما آتاكُمْ﴾ (الأنعام: ١٦٥).

ووجه الحكمة في الإبتلاء ما أخبر عنه سبحانه من التمييز بين المطيعين والعاصين بما يظهر عند الإبتلاء من أسرارهم، لأنه سبحانه لحكمته لا يعذب على ما يعلم من معاصي العباد قبل ظهورها، ولا يكون ظهورها إلا بالإمتحان، قال تعالى: ﴿ألَمْ أحَسِبَ النّاس أنْ يُتْرَكوا أنْ يقُولُوا آمنّا وهمْ لا يُفْتَنُونَ﴾ وقال عز وجل: ﴿ما كانَ الله لِيذَر المُؤْمنينَ على ما أنْتمْ عليْهِ حتى يَميْزَ الخَبيثَ من الطّيبِ﴾(آل عمران: ١٧٩).

لقد امتحن الله ملائكته بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس، وامتحن أصحاب طالوت بتحريم الشرب من النهر فشربوا منه إلا قليلاً منهم، وامتحن أصحاب القرية بتحريم صيد السبت، وامتحن قوم موسى بمغيبه عنهم بعد أن استخلف هارون فيهم، وأشباه ذلك مما يدل على أنه سبحانه يمتحن أهل كل عصر إلى يوم القيامة بما يميز بينهم بعد أن يقيم الحجة عليهم، ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بينة.

ولذلك قرن سبحانه وجوب طاعته بطاعة رسوله أولي الأمر القائمين مقام الرسول وأمر برد ما أشكل أو تشابه إليهم كما أمر نبيه أن يعرف الأمة بهم، يقول الإمام علي: ولم يخل الله سبحانه خلقه من نبي مرسل وكتاب منزل وحجة لازمة ومحجة قائمة.

٢ ـ في البلوى باختلاف طرق العلم:

ووجه الحكمة في ابتلاء الإنسان باختلاف طرق العلم التمييز بين من يقف بعقله عند حده وما فرضه ربه وبين من يتعدى الحدود بوهمه ويتعاطى معرفة ما لا علم له به [٤]:

---

(٤) يقصد المعتزلة.

أ ـ علم غيبي استأثر الله به أو خص ببعضه بعض عباده: إن من المعلومات ما لا طريق لكل المكلفين أو لبعضهم إلى معرفته سواء جملة أو تفصيلاً لكونها من الغيوب التي استأثر الله بعلمها أو خص بعلمها بعض عباده، قال تعالى: ﴿ولا تقفُ ما لَيْس لكَ بهِ عِلْمٌ﴾. وقال أيضاً: ﴿وما كانَ اللهُ لِيُطْلِعكُمْ على الغيْبِ ولكن الله يَجْتَبي مِنْ رسُلِه منْ يشاءُ﴾ (آل عمران: ١٧٩).

ب ـ وعلم بديهي فطري: من المعلومات ما فطر الله العقول على معرفته ضرورة وهو على الجملة كل ما يعد من خالف فيه مكابراً لعقله، بين صفتي القدم والحدوث أو كالجمع بين صفتي الوجود كالعلم باستحالة إثبات وسط بين النفي والإثبات أو الجمع والعدم[٥].

جـ ـ ومن المعلومات ما طريق معرفته درك الحواس وأمثلتها ظاهرة في الأجسام والأعراض.

د ـ ومنها ما طريق معرفته درك النفس نحو الفرح والغم.

هـ ـ ومنها ما طريق معرفته النظر العقلي والقياس الإستدلالي نحو الإستدلال بالصنع على الصانع، والإستدلال بمعلوم النشأة الأولى على جوازما سيكون من النشأة الأخرى[٦] ﴿ولقَدْ علِمْتُم النَّشأةَ الأولى فلولا تذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٦٢).

و ـ ومن المعلومات ما طريق معرفته خبر من يجب قبول خبره إما لحكمته (الله) أو لعصمته (النبي) أو لوجوب طاعته «الإمام»، وهذه الجملة تشتمل على الكتاب والسنة وإجماع الأئمة أو العترة وأقوال أئمة الأعصار فهم أولو الأمر الذين أوجب الله طاعتهم وطاعة رسوله.

٣ ـ في ترتيب مصادر العلم حسب أولويتها:

العقل ـ الكتاب ـ السنة ـ الإجماع ـ الإمام:

أدلة العقل مقدمة على أدلة السمع بمعنى أنه لا يجوز القنوع بالتقليد فيما تجب معرفته بالعقل[٧]، ولا يحتج بالفرع على من ينكر الأصل، والضروري من المعقول مقدم على الإستدلال إذ لا يجوز التوصل بالنظر والإستدلال لمخالفة البديهي، والكتاب مقدم على السنة، بمعنى أنه لا تجوز مخالفة محكم الكتاب بأقوال تنسب إلى السنة، إذ يجب

---

(٧) وبمعنى أننا نعرف صدق النبي بالعقل فالعقل سابق على السمع.

عرض ما اختلف فيه من السنة على محكم الكتاب، والسنة مقدمة على الإجماع فلا يصح دعوى الإجماع في أمر يخالف محكم السنة، والإجماع مقدم على أقوال أولي الأمر، فلا يجوز أن ينسب إلى الأئمة الهادين ما يخالف الإجماع ثم أقوال الأئمة مقدمة على ما عداها، بمعنى أنه لا يجوز معارضة أقوال الأئمة بأقوال مخالفيهم.

قال الرسول عليه السلام: (من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله (١) والتدبر لكتابه (٢)، والتفهم لسنتي (٣) زالت الرواسي ولم يزل) وقال أيضاً: أنا مدينة العلم وعلي (٤) بابها.

٤ ـ في ذكر بعض مظاهر الإبتلاء:

أ ـ هوى النفس:

لو أخلى الله العقول المركبة عن هوى النفس لما ظهر الفرق بين من حكم العقل على الهوى وبين من آثر الهوى فغلبه على عقله، وقد سمى النبي جهادها الجهاد الأكبر، وقال أيضاً: إنما يؤتى الناس يوم القيامة من إحدى ثلاث: إما من شبهة في الدين ارتكبوها أو شهوة للذة آثروها، أو عصبية أعملوها. وقال كذلك: إني أخاف على أمتي أعمالاً ثلاثة: زلة عالم وحكم جائر وهوى متبعا.

ب ـ اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه:

لو جعله الله ضرباً واحداً جلياً علمه مستمراً حكمه لم يظهر به الفرق بين المؤمنين بلسانه وقلبه وبين المؤمن بلسانه دون قلبه، ولو لم يظهر لما تميز بعد وفاة النبي عدو أئمة الهدى من وليهم، ذلك أن أعداء الأئمة يعارضون محكم الكتاب بزخرف التأويلات، هذا وقد مدح الله من اعترفوا بالعجز عن تأويل ما لم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفوا البحث عن كنهه رسوخاً.

جـ ـ التخلية والتمكين لأعداء الحق:

وجه الحكمة في ذلك إظهار ما علم الله سبحانه من صبر الأنبياء والأئمة وأتباعهم، وكذلك إظهار ما علم الله من حسد أعدائهم وميلهم إلى متابعة أهوائهم يظاهرهم في ذلك أئمة الضلال وعلماء السوء.

د ـ وجوب الولاية والبراءة في الدين:

ينقسم الولاء إلى عام وخاص، العام وهو ما ذكره الله سبحانه من وجوب موالاة

المؤمنين والمؤمنات بعضهم لبعض، والخاص هو ما أوجب الله سبحانه على المؤمنين من طاعة أولي الأمر منهم ومودتهم وتوقيرهم والإقتفاء بآثارهم في الدين قولاً وعملاً واعتقاداً.

كذلك تنقسم البراءة إلى عام لكل عاص لله مع جواز نصحه والإحسان إليه إذا كان مسلماً، وإلى خاص لكل من حارب أئمة الهدى وظاهر على حربهم.

وأما كون التعبد بالولاء والبراء من جملة البلوى فلما فيه من وجوب إكراه النفس على بغض ومهاجرة من أنست النفس إلى محبته من الآباء والأبناء والأخلاء، إذا كانوا محادين لله ولأوليائه، وإكراهها على ما تكره من المودة والموالاة لمن عاداهم.

والخلاف في معرفة الفرق بين ولي الله وعدوه، ومعرفة الفرق بينهما فرع على معرفة الفرق بين الحق والباطل بصفاتهما وأدلتهما التي من عرفها لم يوال من تجب مباراته ولم يبار ممن تجب موالاته.

ومعرفة الفرق بين الحق والباطل فرع على معرفة الفرق بين أدلة العقل وما يعارضها من الشبه المتوهمة، وبين محكم الكتاب والسنة وما يعارضهما من المتشابه ومن الآراء المبتدعة، وبمعرفة هذا الأصل وهذه الجملة من مقدمات البلوى يعرف الفرق بين الحق والباطل كما يعرف أهل كل منهما، وبمعرفة ذلك كله يستعان على معرفة الإبتلاء ووجه الحق والخروج منه بما أوجب الله سبحانه على الأمة طاعة من جعله ولياً لهم بعد رسول الله ﷺ ، وقد بينه لهم في حياته وعرفهم بوجوب موالاته، ومعاداة من نازعه ولا واسطة بين إمام الهدى وإمام الضلال، ولا يجوز اعتقاد صحة إمامة كليهما مع التنازع ولا يجوز رفض كليهما لما في ذلك من تجويز خروج الحق من أيدي جميع الأمة[٨].

---

(٨) هذه المقدمة العامة في مظاهر الإبتلاء التي ابتلى الله بها عباده لا تخلو من طابع خاص بالزيدية ليجعلها حميدان بن يحيى مدخلاً لآرائه الكلامية، من هذا الطابع الخاص ما يأتي:

١ ـ كما امتحن الله ملائكته بالسجود وكما امتحن أصحاب طالوت بعدم الشرب من النهر فقد امتحن المسلمين بعد وفاة نبيهم فيمن يخلفه بعد أن بينه عليه السلام لهم قبل وفاته، ولا يشير حميدان هل بينه بنص جلي أو خفي.

٢ ـ بعد أن ذكر اختلاف طرق العلم بيّن أن من هذه الطرق: خبر من يجب قبول خبره وتصديق خبره، ثم قرن الإمام بالنبي إذ الأئمة هم المقصودون بأولي الأمر الذين أوجب الله طاعتهم ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ . ولا يخلو زمان من إمام هو ولي للأمر.

٣ ـ ولعله حين جعل الإمام بعد الإجماع في مصادر العلم قد قصد إجماع العترة ومن ثم لا يجوز أن يأتي إمام بما يخالف إجماع العترة.

ثانياً: في العقل والنفس والكلام في العلم:

١ - في العقل والنفس:

سبقت الإشارة إلى العقل كمصدر للعلم وإلى النفس كسبب للهدى، ومن ثم لزم تحديد مفهوم كل منهما.

قال أئمة العترة ومن وافقهم إن العقل من جملة الأعراض التي خلقها الله سبحانه وجعل محله القلب وأن مثل حلول العقل فيه كمثل حلول البصر في العين، ولذلك قال الله سبحانه: ﴿لَهُمْ قلوبٌ لا يَعْقِلُون بِهَا﴾ كما قال: ﴿فإنَّها لا تعمى الأبْصارُ ولكِنْ تعمى القُلوبُ التي في الصُّدُورِ﴾ ، والنفس بدورها تحل في القلب كما تحل حرارة النار في النار، ولذلك قيل إنها تقوى بالوسواس كما تقوى النار بالحطب.

ووجه الحكمة في خلق العقل هو كونه نعمة من أتم النعم وحجة من أبلغ الحجج وكونه هادياً إلى طريق النجاة.[9]

ووجه الحكمة في مقارنة النفس للعقل هو ما أراد اللهسبحانه في ذلك من الاختبار والإمتحان.

هذا وقد ذهب الفلاسفة إلى أن العقل الأول من العقول العشرة هو أول منفعل من العلة الأزلية التي وصفوها بأنها لا يصدر عنها إلا معلول واحد.

وذهب من جمع بين الفلاسفة والإسلام - يقصد الإسماعيلية - أن العقل أول مخلوق واوردوا حديثاً أن الله سبحانه لما خلق العقل قال له: أقبل،فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر.

وذهب المعتزلة إلى أن العقل مجموع عشرة علوم ضرورية، وذلك تكلف منهم وتوهم لما لا طريق لهم إلى معرفة ماهيته وكيفيته، والعلوم العقلية أكثر من عشرة.

وذهب الطبيعيون إلى أن العقل في الدماغ[10].

---

٤ - وبعض مظاهر الإبتلاء التي ذكرها في رقم (٤) ذات طابع شيعي فخصوم الأئمة قد اتبعوا هواهم ولم يميزوا بين محكم القرآن ومتشابهه فجعلوا متشابهه محكماً، وقد مكن الله في أرضه لخصوم الأئمة ليمتحن صبر الآخرين بما يجب التمييز بين الحق والباطل، الحق مع الأئمة والباطل مع أعدائهم، ثم هو يدين من نازع عليها حقهم.

(٩) حميدان بن يحيى: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين (مخطوط).

(١٠) يبدو هذا الرأي أقرب إلى الصحة ومع ذلك فلا تعارض بينه وبين الرأي الإسلامي الذي يجعل=

ويعرف اختلاف العقل عن النفس في ستة أمور بعد الإشتراك في كون كل منهما عرضاً حالاً في القلب.

١ ـ الإختلاف في التسمية: وللعقل أسماء مترادفة كاللب والحجر. بينما لفظ النفس مشترك إذ قد يراد به الإنسان في مثل قوله: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ ومنه ما يراد به الروح في مثل قوله: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا..﴾ ومنه ما يذكر مجازاً إذا نسبت إلى الله ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾.

٢ ـ اختلافهما في وقت الوجود: إذ جعل الله وجود النفس ملازماً لأول وقت وجود الحياة، ذلك لكون الكائن الحي من البشر مشتهياً ونافراً، والشهرة والنفرة من طباع النفوس التي فطرها الله سبحانه عليها، وهي تستحوذ على القلب وعلى الحواس في حال مغيب العقل المؤمر عليها وعلى جميع الحواس.

٣ ـ اختلاف صفاتهما: فمن صفات العقل كونه هادياً إلى الرشاد ومميزاً بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الإعتقاد، والخير والشر في عواقب الأعمال، أما النفس فأمارة بالسوء وموسوسة ومستولية وداعية إلى مذموم الأخلاق نحو الجزع والهلع والشح والطيش.

٤ ـ اختلافهما في النظر والإستدلال: فنظر العقل هو التفكر في الصنع من حيث هو حكمة ونعمة بينما نظر النفس ظن ووهم وتتبع لمواضع الشبه والمتشابه.

٥ ـ اختلاف مادتهما: إذ العقل يستمد نوره من توفيق الله وتسديده، ولذلك قال تعالى: ﴿والَّذِينَ اهْتَدَوا زَادَهُمْ هُدًى﴾، ويستمد العقل مادته من محكم الكتاب والسنة وعلوم أئمة الهدى، بينما تستمد النفس مادتها من وساوس الشيطان ومن الشبه والمتشابه ومن علوم السوء ولذلك قال تعالى: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ القَوْلِ غُرُوراً﴾.

٦ ـ اختلاف أحوال أتباعهما: ذلك لأن المتبع لعقله يقف عند حد قدره بينما المتبع لهوى نفسه غير واقف عند حد عقله وإنما يتكبر على من هو أفضل منه ويحسده، قال تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة: ٨٧).

= العقل محله القلب، إذ المقصود به العقل الذي يهدي إلى الإيمان، أما العقل النظري الذي يهدي إلى الإدراك والفهم للعلم فيقرن عادة بالمخ الذي محله الدماغ.

يعلم بهذه الفروق ضلال المعطلة والرافضة، ذلك أنهم اتبعوا أهواءهم وتجاوزوا حدود عقولهم، لقد أقاموا كلامهم على الظن والتوهم لا على علم اليقين..

٢ ـ الكلام في العلم:

الغرض من الكلام في العلم التنبيه على كثير من أغاليط المخالفين المتوهمين فيه، وفي معنى العلم قال أئمتنا أنه أبين من أن يفسر بغيره[١١]، بينما ذهب الفلاسفة إلى أنه بثبوت صورة المعلوم في نفس العالم، وذلك مشتق من دعواهم أن لكل معلوم من الموجودات صورة ثابتة فيما لم يزل قبل وجوده، أما المعتزلة فقولهم أن العلم هو الإعتقاد الذي يقتضي سكون نفس معتقده.

وينقسم العلم إلى صحيح وباطل ، وينقسم الصحيح إلى علم غيب وعلم شهادة، وينقسم علم الشهادة إلى علوم دين وعلوم دنيا، وتنقسم علوم الدين إلى معقول ومسموع، وينقسم المعقول إلى ضروري واستدلالي، وينقسم المسموع إلى تنزيل وتأويل وسنة واجتهاد.

وأما طرق العلم فمنها العلوم الضرورية التي جبل الله العقول وفطرها على معرفته ابتداء، نحو علم العاقل بأحوال نفسه وتمييزه بين كثير مما ينفعه ويضره، والمغالط في هذه العلوم لا يقال له غالط ولا جاهل وإنما يقال له مكابر ومتجاهل.

ومنها العلوم الإجتهادية التي جعل الله الخبرة والحواس طريق معرفتها.

ومن العلوم ما جعل الله طريقة النظر في الأدلة العقلية والإستدلال بما فطر في العقول من قدرة على قياس المنظور فيه على ما غاب بطريقة القياس العقلي، والمخالف فيه يوصف بالغلط والجهل وكذلك المخالف في العلوم الإجتهادية.

ومنها ما جعل الله سبحانه طريق معرفته خبر من يجب قبول خبره أما لحكمته وهو الله أو لعصمته وهو النبي أو من شهد له النبي بالصدق نحو كافة الأمة (الإجماع) أو جماعة العترة (إجماع العترة)، وأما لوجوب طاعته وهو الإمام السابق إلى الخيرات، والمخالف لخبر الله أو النبي كافر بالإجماع، والمخالف في إجماع الأمة أو العترة مختلف في أمره والمخالف لخبر الإمام رافض وعاص لله ولرسوله.

---

(١١) هذا التعريف الذي نسبه المؤلف إلى أئمة العترة ينطبق فقط على العلم الإضطراري أو العلم بالبديهيات.

كل من طلب علماً من غير هذه الطريقة فهو متوهم ومتظنن.

٣ - في الفرق بين الحقائق الصحيحة والحقائق الباطلة:

يتطلب بيان الفرق بين الحقائق الصحيحة والحقائق الباطلة ذكر منها ما هي الحقيقة وكيف يمكن التحقق من كونها حقيقة، أما ماهية الحقيقة أو حقيقة الحقيقة فإن أريد بها اللفظ فهو كل لفظ جلي يكشف عن معنى لفظ خفي، والغلط في ذلك على أنواع:

أ - ما يصح في اللفظ دون المعنى، مثال لذلك غلط حين جعلوا المعدوم ثابتاً فيما لم يزل، اللفظ صحيح في تعريفهم المعدوم بأنه الذي ليس بموجود، والمعنى باطل في قولهم بثبوت المعدوم فيما لم يزل لأجل كونه معلوماً.

ب - ما يصح في المعنى دون اللفظ، مثال ذلك غلط المعتزلة في الجسم إذ عرفوه بأنه جواهر مؤتلفة طولاً وعرضاً وعمقاً، أما صحة المعنى فلأن الجسم هو ما له طول وعرض وعمق ، وأما كون اللفظ غير صحيح فلأجل ذكرهم الجواهر إذ ليس للجوهر عندهم إلا حد واحد باعتباره أصغر أجزاء الجسم ثم هو يشغل حيزاً من المكان، وشغل الحيز والجهة لا يعقل إلا إذا كان للجوهر ستة جوانب، فتناقض تعريفهم للجوهر بين كونه حداً واحداً وبين كونه بالائتلاف مع غيره من الجواهر يكون الجسم.

جـ - ما لا يصح في اللفظ أو في المعنى، إذ عرف المعتزلة الذات بأنها ما يصح العلم بها على انفرادها بينما يستحيل عندهم وجود ذات منفردة عن صفاتها الأخص، فكأنهم قالوا يصح انفراد الذات عما يستحيل انفرادها عنه. كله تلبيس وتمويه وتدليس[١٢].

---

(١٢) الخلاف بين حميدان وبين المعتزلة بعضه لفظي وبعضه حقيقي:

١ - اللفظي في تصوره لكل من الموجود والمعدوم، يطلق حميدان الوجود على الوجود العيني مثله في ذلك مثل الأشاعرة، بينما يطلق المعتزلة الموجود على الوجود العيني والعقلي، ومن ثم فإن المعدوم عند الأشاعرة وحميدان هو اللاموجود بينما عند المعتزلة يطلق على اللاموجود كما يطلق على الموجود العقلي غير الموجود عينياً، كيوم القيامة ثابت في العلم الإلهي فيما لم يزل بينما هي غير موجود الآن أي معدوم في الحاضر.

٢ - لا يدخل الجوهر في تعريف الجسم عند حميدان بخلاف المعتزلة، هذا خلاف حقيقي.

٣ - لا تدليس لدى المعتزلة بالنسبة للذات إذ هي لا توجد في الواقع على انفرادها بينما يمكن للعقل أن يتصور انفراد الذات عن الصفات، وقول المعتزلة يصدق على الإنسان ولا يصدق على الله إذ أن الذات الإلهية غير معلومة للبشر.

د ـ الغلو: ذلك أن الله قد وهب الإنسان العقل وجعله في منزلة متوسطة بين طريقين مذمومين من تفريط وإفراط، ومن أمثلة الغلو حين يتعدى الإنسان قدر نفسه فيدعي الربوبية أو النبوة أو الإمامة وليس بنبي ولا إمام. ومن الغلو ما هو نحو الغير كغلو الصوفية والباطنية في مدحهم لكبرائهم ووصفهم إياهم بما لا يجوز إلا بالنسبة لله تعالى، ومنه الغلو في النظر والفكر نحو ادعاء الفلاسفة بعلم أحوال المبدأ حين قالوا بالفيض وبترتيب العالم وعدد عقوله وأفلاكه وبأحوال المعاد حين زعموا أن الحشر للأرواح دون الأجساد، وكغلو الأشاعرة في قولهم بإرادة الله خلق الكفر والمعاصي وكغلو الحنابلة في إثباتهم قدم القرآن، وكغلو المعتزلة في ادعائهم معرفة الحكمة في أفعال الله عز وجل.

ثالثاً: الله: ذاته ـ صفاته ـ أفعاله:

١ ـ ذاته: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

ذهب العترة إلى أن قول القائل: (ذات الله) تفيد الإخبار عنه سبحانه على الجملة من غير توهم مشاركة ولا مجانسة بينه وبين غيره، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا في الذاتية ولا في غيرها، وإذا لم يكن له مثل بطل أن يكون له مشارك سواء في ذاته أو في صفاته.

وزعمت المعتزلة أن لا فرق بين ذات الباري سبحانه وبين سائر الذوات في الذاتية لأجل الإشتراك في اللفظ وأنه سبحانه لا يفارق ما عداه من الذوات إلا بمزية خاصة له لا هي هو ولا هي غيره[١٣].

كذلك لا يجوز تصويبهم في تعريفهم لحقيقة الذات وإنها ما يصح العلم به والإخبار عنه بانفراده، ثم احترزوا عن انفراد الذات فزعموا أن الذوات تعلم بها بانفرادها[١٤].

---

(١٣) حميدان بن يحيى: الصانع وما يستحقه من الصفات لذاته أو لفعله (مخطوط) وأنظر أيضاً: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين (مخطوط) نفس المؤلف.

(١٤) نقد موجه إلى نظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي، كان المعتزلة قبله متهمين بأنهم عطلوا صفات الله، وأن مفهوم العلم غير مفهوم القدرة غير مفهوم الحياة بناء على قول المعتزلة عالم بذاته قادر بذاته فأراد أبو هاشم حل الإشكال مع الإبقاء على المفهوم المعتزلي من حيث صلة الصفات بالذات: فالصفات الإلٓهية غير معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات، وإن قولنا عالم لذاته يقتضي كونه عالماً وجود حال توجب كونه عالماً، وإن هذه الأحوال لا موجودة ولا معدومة. راجع تفاصيل هذه النظرية في كتاب: علم الكلام لكاتب هذه السطور الجزء الأول من ص ٣٥٢ ـ ٣٦٨،

والذي يدل على صحة مذهب العترة وبطلان مذاهب المعتزلة أمور منها:

١ - قد ثبت بأدلة العقل والسمع أن الله سبحانه واحد ليس كمثله شيء، فلا يجوز توهمه ولا تصوره ولا تكيفه ولا قياسه ولا التفكر في ذاته، ولا يصح أن يجاب من سأل عن ذاته بمثل ما يجاب من سأل عن ذات غيره.

٢ - أن المشاركة والجنس والفصل من خصائص أوصاف المحدثات التي لا يجوز إضافتها إلى الله سبحانه وتعالى لما فيها من لزوم التشبيه، إن ذات الباري هي نفسه، ونفسه هي هو، ولا يجوز أن يوصف سبحانه بأنه يشارك في نفسه لعدم الفرق بين المشاركة في الذاتية والمشاركة في النفسية.

٣ - أنه لا فرق في اللغة بين المشاركة في الذاتية والمماثلة فيها[١٥]، وقد ثبت بالدليل أنه لا مثل له سبحانه فكذلك يجب أن يكون لا مشارك له.

هذا وقد تابع معظم متكلمي الزيدية أبا هاشم في نظريته، ولكن حميدان بن يحيى خالفهم في ذلك ليعيد الأمر إلى رأي الأئمة الأوائل الذين لم يخوضوا في هذه التفصيلات الدقيقة في علاقة الصفات بالذات ما دامت ذات الله غير معلومة للبشر.

(١٥) هناك فرق بين المشاركة والمماثلة، ذلك أن الاسم إذا أطلق على أفراد كثيرين فإنما يطلق على أنحاء ثلاثة:

١ - الإشتراك اللفظي مع الإختلاف في المعنى كما يطلق لفظ عين على العين الجارية وعلى العين الرائية.

٢ - بالمشاركة أو بالتشكيك كإطلاق لفظ الوجود على الوجود الإلّهي ووجود غيره من المخلوقات المحدثات، أو كإطلاق الجمال على جمال الوردة وجمال لحن القيثارة وجمال القمر وجمال قوام الغزال وجمال الحسناء دون مماثلة بينهم، وهذا هو الذي يعنيه المعتزلة حين يطلقون لفظ «الذات» على الله وعلى سائر الذوات.

٣ - مقول بالمماثلة أو بالتواطؤ وهو الذي يفيد التشبيه كإطلاق لفظ ولود على الإنسان والبقرة والأرانب أو كإطلاق لفظ حيوان على الإنسان وعلى سائر أنواع الحيوانات.

فإن نفي حميدان بن يحيى اطلاق لفظ «الذات» بالمشاركة وهو لا يقصد بطبيعة الحال اطلاقه بالمماثلة أو بالتواطؤ فلا يبقى إلا أن يطلقه بالإشتراك اللفظي أو نظنه يقصد ذلك ولكنه خلط بين المقول بالمشاركة وبين المقول بالمماثلة وفهمها بمعنى واحد ومن ثم ظن في تعبير المعتزلة ما يتضمن التشبيه إذ يقول عن المعتزلة: وفرقوا بين المشاركة والمماثلة في وصفهم الله سبحانه بأنه مشارك في الذاتية غيرمماثل فيها مع أنه لا فرق بين أن يقال: زيد مشارك لعمرو في الذاتية وبين أن يقال إنه مماثل له، وإنما فرقوا بينهما لأنهم لو قالوا بالممثالة لصرحوا بالتشبيه.

٤ ـ لقد خالفوا بذلك الموحدين في معنى التوحيد كما خالفوا أهل المنطق في شروط التحديد، أما مخالفتهم في معنى التوحيد فلأجل وصفهم الله سبحانه بالمشاركة والجنس والفصل الذي يدل على النوع، وأما مخالفتهم في شروط التحديد فلأن من شرط الحد المركب من جنس وفصل عند المناطقة أن يكون المحدود به جنساً يتنوع، وذات الباري سبحانه هي هو، وهو سبحانه واحد ليس بجنس ولا بنوع.

٥ ـ ولا بد لكل ذات عند المعتزلة من صفة ذاتية أو صفات يستحيل خلوها عنها، وذلك ناقض لقولهم في حد الذات أنه يصح العلم بها على انفرادها، لأن من أبين المناقضة وصف الذات بأنه يصح العلم بانفرادها عما يستحيل خلوها منه.

٦ ـ ولو كان لفظ «ذات» جنساً فلا يجوز تحاشياً للتشبيه أن يقال: ذات لا كالذوات كما لا يجوز أن يقال ذلك في شيء من أسماء الأجناس فلا يقال: محدث لا كالمحدثات وجسم لا كالأجسام فذلك تناقض[16].

وإنما الحق في ذلك قول أمير المؤمنين كما ورد في خطبته المذكورة في نهج البلاغة: ليس لذاته تكييف ولا لصفاته تجنيس، احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار.

وقد ضرب بعض الفلاسفة مثلاً على واحدية الله بالواحد العددي الذي يضاف إلى ما بعده ولا يضاف إلى ما قبله، وذلك ليجعلوا مرتبة العقل الأول كمرتبة الثاني بالنسبة إلى الواحد، ثم تسلسلوا حتى العقل العاشر الذي هو العقل الفعال.

وردنا عليهم أن وحدانية الله وحدانية ألوهية وربوبية ووحدانية في الملك والملكوت وليست واحدية العدد، لأن الواحد العددي يشبه سائر الآحاد كما أنه يتجزأ في نفسه وكل

---

(١٦) نوافق حميدان بن يحيى في أن لفظ ذات لا يصلح أن يكون جنساً ولكن ليس كما ذكر وإنما لأن لفظ «ذات» مقول بالمشاركة لا التواطؤ، كما لا يصلح أن يكون اللفظ «جميل» جنساً للقمر أو الوردة فكذلك لا يصلح أن يكون لفظ «ذات» جنساً لله أو لغيره من الموجودات فضلاً عن أن لفظ «ذات» إنما يعني «نفس» كما ذكر المؤلف أو «عين» فهي إشارة إلى المقصود وليست جنساً له لأن الجنس صفة تشمل النوع وغيره من الأنواع ـ إن لفظ «ذات» مؤنث «ذو» لا تستعمل لغوياً إلا بالإضافة إلى صفة: ذات قدرة ـ ذات علم كما يقال أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين، ومن هذا المنطلق: عدم تصور الذات منفصلة عن صفة من الصفات، كان ينبغي أن يكون نقد حميدان للمعتزلة أو لأبي هاشم الجبائي على وجه أصح راجع كتابي: في علم الكلام جـ ١ ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

جزء منه مشابه لغيره، فضلاً عن أنه يكثر بإضافة غيره إليه ويقل في جنب ما هو أكثر منه.

أما الأدلة على وحدانية سبحانه فهي:

لو كان له ثان لم يخل إما أن يكونا مجتمعين أو متفرقين، والإجتماع والإفتراق من صفات المحدثين.

ولو كان له ثان لم يخل أما أن يتفقا ويتصالحا أو يختلفا ويتعارضا، والإتفاق يدل على العجز والحاجة، وكل عاجز أو محتاج فليس بإله، وإن تعارضا لم يمتنع عن طريق التقدير أن يريد أحدهما فعل شيء ويريد الآخر منعه، فإن تكافأت قدرتهما دل ذلك على عجزهما، وإن نفذ مراد أحداهما دل على عجز الثاني فهو ليس بإله، ولا يصح أن يقال بنفاذ مراد كليهما لما في ذلك من تجويز كون المراد موجوداً معدوماً في آن واحد، قال تعالى: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهةٌ إلاَّ الله لفسدَتا﴾ (الأنبياء: ٢٢).

٢ ـ صفاته:

شيء موجود وواحد وقديم وقادر وعالم وسميع وبصير وعدل ومتكلم ومريد، شيء: تزعم المشبهة أن الباريء سبحانه مشارك لها في الشيئية ومخالف لها بصفة خاصة.

ويرى أئمة العترة أن الله سبحانه شيء لا كالأشياء وما كان بخلاف الأشياء كلها لم يجز وصفه بأنه مماثل لها ولا مشارك، ولا يجوز أن تكون المشاركة في لفظ الاسم موجبة للمماثلةولاللمشاركة إلا إذا كان المشتركون فيه متماثلين في ضرب من ضروب الكيفيات، والكيفية لا تكون إلا للمحدث، ومن هنا يعلم أن كل اسم يشترك فيه الخالق والمخلوق فهو عام وليس باسم جنس لاستحالة وصف الباري سبحانه بالجنس والنوع، أما أنه شيء فلأنه لا واسطة بين شيء ولا شيء، فإذا لم يكن الله لا شيء فقد وجب أن يكون «شيئاً»[17] ودليلنا من السمع قوله تعالى: ﴿قُلْ أي شيءٍ أكْبَرُ شهادَةً قُلِ الله شهيدٌ بيْني وبينَكُمْ﴾ (الأنعام: ١٩).

---

(١٧) في معنى أن الله شيء يقول الحسين بن القاسم بن علي: قولنا اثبات موجود ونفي معدوم وقولنا شيء لا كالأشياء نفي التشبيه، ويقول الإمام الهادي في كتابه المسترشد: فإن سأل من الجهمية سائل (ومعلوم أن الجهمية ينكرون وصف الله بأنه شيء) فقال: هل الله شيء قلنا له نعم، الله شيء ولا يشبه الأشياء، ولا يشبهه شيء مما شيا، وليس في قولنا (الله شيء) أدنى تشبيه، وقد يشتبه القول شيء وشيء ولا يشتبه المسمى إلا أن أوقع القائل عليه صفة من صفات سائر الأشياء فحينئذ تتشابه المسميات.

ويوصف الله بأنه موجود، ومذهب أئمة العترة أنه سبحانه موجود لا في مكان ولا في زمان ولا بمشاهدة، بينما زعم المعتزلة أن وجود الباري أمر زائد على ذاته ليس بشيء ولا لا شيء.

القدم والأزلية: ومن المعتزلة من يفرق بين القديم والأزلي فيشارك بين الله سبحانه وبين ذوات العالم في الأزلية دون القدم وفي الثبوت دون الوجود [١٨]

أما مذهب العترة فإنه قد يجوز أن يوصف المخلوق بالقدم بمعنى تقادم وقت وجوده على وقت وجود غيره قال تعالى: ﴿والقمر قدّرناهُ منازلَ حتّى عادَ كالعُرجُونِ القديمِ﴾ (يس: ٣٩)، ولكن لا يجوز أن يوصف بالأزلية غير الله، وإذا كان الوصف بالأزل خاصاً بالله سبحانه بطل قول المعتزلة بالمشاركة فيه[١٩].

ومذهب العترة عليهم السلام أن وصف الباري سبحانه بأنه قادر وعالم وحي ونحو ذلك مما يستحق الوصف به أزلاً وأبداً، ولا يدل هذا الوصف على إثبات صفات لذاته زائدة عليها، وأن معنى اضافتها إليه كمعنى إضافة وجهه ونفسه إليه، وذلك لأنه يستحيل عدهم واسطة بين وصفه وذاته كما يستحيل إثبات وصف له.

وقد وافق المعتزلة أئمة العترة على أن الباري سبحانه حي لا بحياة قادر لا بقدرة عالم لا بعلم، ولكنهم ابتدعوا القول أن الله سبحانه صفة أخص زائدة على ذاته أوجبوا بموجبها كون الباري سبحانه حياً قادراً عالماً فإن تلك الصفة ومقتضياتها أمور ثابتة[٢٠].

والذي يدل على بطلان مذهب المعتزلة أنه كما لا يجوز أن يكون قادراً لأجل قدره أوجبت كونه قادراً فكذلك لا يجوز أن يكون قادراً لأجل أمر اقتضى كونه قادراً لعدم الفرق بين موجب اسمه علة وموجب اسمه مقتضى[٢١].

---

(١٨) كلام غير دقيق عن المعتزلة إذ لم يشركوا ذوات العالم مع الله في الأزلية وإنما لما كان الله عالماً بذوات العالم أزلاً من حيث أن علمه أزلي كان لهذه الذات وجود ثبوتي ـ لا وجود عيني ـ وهذا هو مقصود عبارة حميدان الأخيرة: في الثبوت دون الوجود.

(١٩) يقصد نظرية الأحوال لأبي هاشم.

(٢٠) نقصد لنظرية الأحوال لأبي هاشم.

(٢١) وموضع غلط المعتزلة الذين أدى بهم إلى نظرية الأحوال أنهم قاسوا الغائب على الشاهد إذ وجدوا في الشاهد قادرين أحدهما يصح منه الفعل محكماً دون الآخر فعلموا أنه مفارق له بأمر زائد على كونهما قادرين هو الحال، لقد قاسوا القادر لا بقدرة على القادر بقدرة (نقد حميدان).

وما أداهم إلى ذلك إلا الخوض فيما نهوا عنه، لقد أمروا أن يتفكروا في صنعه ونهوا عن الخوض في ذاته، فإن من تفكر في ذاته ألحد.

وقد تناقضت أقوالهم بإثباتهم لأمور متوسطة بين النفي والإثبات نحو قولهم، لا شيء ولا لا شيء.

أما عقيدتنا فكما وضحها أمير المؤمنين: باينهم بصفته رباً كما باينوه بحدوثهم خلقاً، فمن وصفه فقد شبهه ومن لم يصفه فقد نفاه، وصفته أنه سميع ولا صفة لسمعه..

وقال الهادي إلى الحق في كتاب الديانة: من زعم أنه علمه وقدرته وسمعه وبصره صفات له لم يزل موصوفاً بها قبل أن يخلق وقبل أن يصفه بها أحد وقبل أن يصف هو بها نفسه بتلك الصفات، فلا يقال هي الله ولا يقال هي غيره فقد قال منكراً من القول وزوراً.

وبصدد كونه سميعاً بصيراً لأئمة العترة رأي وسط بين تفريط المجسمة والمشبهة الذين أثبتوه سبحانه سميعاً بسمع بصيراً ببصر، وبين إفراط المعتزلة الذين تجاوزوا حد العقل فأثبتوه سبحانه مدركاً للمسموعات والمبصرات إذ كانت موجودة بإدراك متجدد زائد على كونه عالماً بها.

أما مذهب العترة فهو أنه سبحانه مدرك لكل مدرك، درك علم لا يعزب عنه منها شيء فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يجوز توهمه ولا قياسه ولا التفكر في ذاته، دليل ذلك قول الإمام علي زين العابدين: سميع لا بآلة بصير لا بأداة، وقول الإمام جعفر الصادق: سمي تعالى سميعاً بصيراً لأنه لا يخفى عليه شيء، وقول الهادي في كتاب المسترشد: معنى هو عليم، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ (الزخرف: ٨٠) والسر هو ما انطوت عليه الضمائر، فلا صوت في السر يسمع وإنما يعلم، وقوله بصير بالعباد أي عالم محيط بكل أمرهم مطلع على سرائرهم.

٣ ـ أفعاله:

والعدل مأخوذ من الإعتدال، واعتدال الشيء هو استواؤه واستقامته، وهو من أسماء الأضداد فيقال عدل عن الحق إذا مال عنه، ويقال عدل في حكمه إذا حكم بالعدل.

وقد زعمت المجبرة أنه خالق لظلم الظالمين وجور الجائرين، فخرجوا من جملة القائلين بالعدل مع وصفهم له بأنه عدل.

أما مذهب العترة فهو أن الله سبحانه مكن المكلف بما جعل له وفيه من القدرة

والعقل ليفعل ما يختاره لنفسه من فعل براً أو فجوراً ابتلاء منه سبحانه، ولذلك يسمى الإنسان مكلفاً، وجميع ما يبتلي الله به عباده من النقائص والآفات والأمراض لأجل حكمة ومصلحة.

وذهب أئمة العترة أيضاً إلى أن الله متكلم وأن كلامه سبحانه أوجده كما أوجد غيره من مخلوقاته، ولا فرق بينه وبين كلام المخلوقين إلا أنه أفصح ويكونه معجزاً.

وزعمت الأشعرية أن القرآن قديم وأن الله سبحانه متكلم فيما لم يزل، وذلك باطل لأن كل كلام فهو محدث إذ الكلام فعل المتكلم.

والله سبحانه مريد لا بإرادة كما أنه سبحانه فاعل لا بحركة متكلم لا بآلة وقادر لا بقدرة لوجوب كونه سبحانه في ذلك بخلاف المخلوقين.

ومذهب المعتزلة أنه سبحانه مريد بإرادة مخلوقة، وأن إرادته سبحانه عرض موجود لا في محل.

وردنا عليهم أنه لا يعقل وجود عرض لا في محل لأن العرض لابد أن يكون حالاً في غيره.

وذهب الأشاعرة إلى أنه مريد لذاته بإرادة قديمة، وردنا عليهم أن الإرادة ليست صفة ذات إذ لا تعقل كون الإرادة إرادة إلا إذا كانت فعلاً للمريد.

ثالثاً: في المسائل الطبيعية وفي العالم:

١ ـ الكلام في الجوهر والعرض والجسم:

مذهب العترة أن كل شيء يشغل الجهة ويحل العرض فيه فهو جسم، سواء أكان مما يدرك لكثافته أم لا يدرك لقلته أو للطافته.

أما مذهب المعتزلة فهو أن الجوهر أصغر أجزاء الجسم وأنه ليس بجسم وإنما هو جزء لا يتجزء وأنه يشغل الحيز ويحل فيه العرض، وإذا ائتلفت الجواهر طولاً فهو خط، وإذا ائتلفت طولاً وعرضاً فهو سطح، وإن ائتلفت طولاً وعرضاً وعمقاً فهو جسم.

وأقوالهم في ذلك بدعة في الدين لم يرد بها تعبد ولا دل على صحتها من السمع دليل، ولا أصل لها من كتاب أو سنة فضلاً عن أنها خارجة عن حد العقل، إذ لا طريق لهم إلى معرفة الجواهر إلا التوهم لأقل ما ينقسم إليه الجسم، والتوهم خارج عن حد

العقل، فعقول المكلفين قاصرة عن معرفة أجسام الملائكة وكثير مما خلقه الله سبحانه فضلاً عن معرفة أصغر جسم أو أكبره، أما كون قولهم هذا متناقضاً فذلك ظاهر في قولهم أن الجوهر أقل الجسم وليس بجسم، والعرض يحل الجوهر وليس بجسم لأن حد ما يعلم به كون الجسم جسماً جواز حلول العرض فيه، ولذلك يصح القول أن كل شيء حله العرض فهو جسم ، وكذلك قولهم: الجوهر يشغل الحيز وليس بجسم مع أن كل ما يشغل الجهة يشغل الحيز وما يشغل الجهة أو الحيز فهو جسم.

قال الحسين بن القاسم في كتابه نهج الحكمة: وقد أنزل الله تبارك اسمه كتاباً وأرسل رسولاً وركب عقولاً، ولم يعلم رسول الله أحداً من أمته جسماً ولاعرضاً ولا جوهراً ولا جزءاً ولا يتجزأ. . . ألا ترى أن الجزء الذي هو عندهم واحد بنفسه لا يخلو من أن يكون لابثاً ساكناً أو متحركاً سائراً، فإن كان لابثاً فهو شيئان ولبثه متعلق به وهو ثانيه، وإن كان متحركاً فحركته متعلقة به وفيه، وإن كان لا يعرض إلا على أحد الحالين: الحركة أو السكون فله فوق وتحت الشيء غير فوقه، وفوقه غير تحته فهذان جزءان، وأيضاً فله يمين وشمال فقد صار أربعة أجزاء لا شك في ذلك.

٢ ـ في كيفية فناء ذوات العالم:

مذهب العترة أن الله سبحانه قادر على أن يفني من ذوات العالم ما شاء ويبقي ما شاء، والفناء على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: فناء الأوقات وسائر الأعراض، وفناؤها هو عدمها، والعدم ليس بشيء فيتوهم أو يعبر عنه بغير ما يرجع إلى النفي والبطلان.

تعقيب:

١ ـ الكلام في الجوهر والعرض والجسم من المسائل الطبيعية التي لا تتنافى مع الدين ومن ثم لا يعد الكلام فيها بدعة، على العكس لقد أراد المعتزلة بهذه الطريقة إثبات حدوث العالم ثم رتبوا على الحدوث وجود الله.

٢ ـ التوهم ليس خارجاً عن حد العقل إذ يستعين العقل لفهم كثير من الأمور أو تجريدها بالمخيلة.

٣ ـ يختلف الجوهر عن الجسم عند المعتزلة في أنه لا تحل بالجوهر حال انفراده الأعراض من لون وطعم ورائحة، هذا رأي مبدع النظرية أو الهذيل وإن كان قد خالفه في ذلك بعض المعتزلة فأثبتوا الأعراض للجواهر.

٤ ـ الحركة أو السكون بالنسبة للجزء لا تجعل منه جزءين أو اثنين وكذلك الجهة.

والضرب الثاني: فناء الحيوانات والبشر وهو التفريق بين أرواحها وأجسامها بالموت.

والضرب الثالث فناء النبات والجماد وذلك بالتفريق بين مجموعها بالبلى والإحراق.

أما مذهب القائلين بالجوهر من المعتزلة فإن الفناء عندهم افتراق الجواهر، والله يفني الموجودات بأن يوجد فيها عرضاً لا في محل هو الفناء، وقد منعوا قدرة الله على أن يفني بعض الجواهر دون بعض وإنما يفنيها دفعة واحدة فيفنى العرض بعدها[٢٣]، ولا واسطة عندهم بين البقاء والفناء.

وسئل الحسين بن القاسم عن الفناء فأجاب في كتاب نهج الحكمة: الفناء على وجهين: فناء الغيبوبة فهو عرض حادث في الجسم عند افتراقه وعند انخراقه، ألا ترى أنك لو ألقيت قطرة من دم في البحر لتفرقت ولما شوهدت بعد فترة مع أنها موجودة في البحر غير أنها غابت وافترقت، وأما فناء البطلان فهو فناء الأعراض، من ذلك بطلان الحركات[٢٤].

٣ ـ في حدوث العالم:

مذهب العترة أن العالم محدث أوجده الله من عدم وأن لا شيء مشارك لله في الأزلية والقدم إذ كان ولا شيء معه.

ومذهب الفلاسفة أن العقول العشرة قديمة وأن العالم قديم، أما ذواته وموجوداته فهي موجودة بالقوة أزلاً.

أما المعتزلة فبقولهم بشيئية المعدوم وبتمييزهم بين الوجود والثبوت فقد قالوا بثبوت المعدومات أزلاً قبل وجودها، ويلزمهم بذلك القول بقدم أعيان العالم ووجودها فيما لم

---

(٢٣) فناء الأجسام عند المعتزلة من القائلين بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ إنما يكون بافتراق الجواهر، وإنما تفترق دفعة واحدة بعرض يوجده الله فيها هو الفناء، ولا محل للقول بعدم قدرة الله على إفناء بعضها دون بعض إذ أنه كما يكون الإنسان إما حياً أو ميتاً ولا وسط بين الاثنين فكذلك لا وسط بين البقاء والفناء، فإما أن تجتمع الجواهر كلها فتكون الحياة أو البقاء أو تفترق جميعها فيكون الموت أو الفناء.

(٢٤) حميدان بن يحيى: الصانع وما يستحقه من الصفات لذاته أو لعقله.

يزل، لقد اتخذوا مذهباً وسطاً بين مذهب العترة ومذهب الفلاسفة، ولو لم يقولوا بثبوت ذوات العالم فيما لم يزل[٢٥] لكان ذلك دخولاً في مذهب العترة، إذ أنه لا شيء فيما لم يزل إلا الله سبحانه، ولو قالوا بقدمها لكان ذلك لحوقاً بمذهب الفلاسفة القائلين بقدم أعيان العالم ووجودها بالقوة فيما لم يزل.

وقد استند الفلاسفة في قولهم بقدم العالم إلى نظرية الهيولى والصورة وهي نظرية مفتعلة متكلفة لا أساس لها من حس أو عقل.

٤ ـ في الفرق بين الفاعل والعلة:

الفاعل الذي هو فاعل على الحقيقة هو كل حي قادر مختار إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل: ويصح أن يعد المكره على فعل بغير اختياره فاعلاً.

وجملة الفاعلين أربعة: الفاعل الأول هو الله الخالق الباري المصور المبدي المعيد الفاعل لما يريد، وفعله هو جميع أصول العالم وفروعه التي لا خالق لها إلا هو سبحانه خلافاً لمن أنكر ذلك من الملحدين.

والفاعل الثاني هو كل حي عاقل قادر متمكن لما ركب الله فيه من المقدرة والآله والحركة ليختار ما شاء من فعل واجب أو مستحب أو محظور أو مكروه أو مباح خلافاً للمجبرة.

والفاعل الثالث هو كل عاقل مكره على فعل ومسخر من غيره.

والفاعل الرابع هو كل حي غير عاقل، ذلك لأن جميع أصناف الحيوانات غير العاقلة لا توصف بأنها مختارة، وإن كان بعضها ملهماً للتمييز بين ما ينفعها وما يضرها.

وهذا التقسيم مخالف لمذهب المجبرة لأن كل عاقل من الخلق عندهم مجبور على فعله، وأما العلة عند القائلين بها من الفلاسفة فهي بخلاف جميع ما تقدم ذكره من أوصاف الفاعلين، لأن وجود معلولها إما يكون مقترناً بها وتقدمها عليه إما تقدم بالرتبة دون الزمان أو تقدم بالرتبة والزمان.

---

(٢٥) لم يقل المعتزلة بثبوت ذوات العالم ـ إذ الذوات مرادفه للأعيان في رأي حميدان ـ ولو قالوا بثبوت ذواتها أو أعيانها لما افترقوا عن الفلاسفة ولكنهم قالوا بثبوت المعلومات بوصفها معلومات في علم الله الأزلي، فيوم القيامة موجود في الماضي والحاضر كشيء معلوم في الأذهان وإلا استحال الحديث عنه حتى إذا جاء ذلك اليوم أصبح موجوداً في الأعيان.

والعلل عند الفلاسفة أربع: علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غائية، وهو تقسيم لازم عن القول بالهيولى والصورة، أما وقد أنكرناها فلا يلزمنا هذا التقسيم، وإنما العلل عندنا على خمسة أضرب:

١ ـ ضرب يستعمله من له معرفة بالقياسات العقلية من الموحدين، مثاله: ما يعلم ضرورة من كون كل صناعة في الشاهد كالبناء والكتابة محتاجة إلى صانع لأجل كونها محدثة، فالمعلول حاجة المحدث إلى صانع والعلة هي الصانع، ولذا وجب بالقياس العقلي أن يكون العالم محدثاً معلولاً وأن يكون محدثه وعلته هو الله سبحانه.

٢ ـ والضرب الثاني يستعملة من له معرفة بالقياس الفقهي، فتحريم النبي ﷺ بين الفضة متفاضلاً ونسيئاً لأجل كونها جنساً موزوناً، فالجنس والوزن هما العلة ومعلولها تحريم البيع متفاضلاً ونسيئاً، فيقاس ذلك على البر بالبر، ولذا وجب عن طريق القياس الشرعي إجراء الحكم بذلك في كل ما شارك المنصوص عليه في العلة والحكم.

٣ ـ والضرب الثالث يستعمله من له معرفة بوجه الحكمة إذا سئل عن حكمة فعل من أفعال الله، نحو أن يقال: لم خلق الله العالم، فيرد عليه: لإظهار الحكمة، فإن قيل: ولم يظهر الحكمة، قيل له: لأن إظهارها في العقل حسن، وفعل الحسن في العقل أولى من تركه، ولا يجب أن تعرف كل وجوه الحكمة في أفعال الحكيم، إذ لا يجب عليه أن يعرف الناس بعلة كل فعل يفعله(٢٦).

والضرب الرابع يستعمله كل واحد إذا سئل عن أمر لم فعله أو لم يفعله لأجل كذا صدقاً أو كذباً.

الضرب الخامس لتفسير مسائل في أصول الدين وقد يكون التفسير خطأ، كتعليل المشبهة الذي أثبتوا به التشبيه، وكذلك علل المعتزلة والأشاعرة التي أثبتوا بها أحكاماً خارجة عن نطاق العقل، وكقول المعتزلة بالأحوال وأنها ليست بشيء ولا شيء، وإثبات الأشاعرة لأزلية كلام الله.

---

(٢٦) العلة الأولى هي العلة الفاعلة لدى الفلاسفة والثانية لم يذكرها الفلاسفة وهي العلة الجامعة أو الأصل الجامع في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، والثالثة هي العلة الغائية، والرابعة هي أيضاً العلة الغائية، غير أن الثالثة تهدف إلى حكمة (أفعال الله) بينما الرابعة لمصلحة أو لمنفعة (أفعال العباد)، والخامسة الحق بالتفسير منها بالتعليل.

وهذا يقتضي التمييز بين التعليل السليم والتعليل الخاطىء، وقد سبقت الإشارة إلى عوامل الوقوع في التعليل الخاطىء في اللفظ أو في المعنى دون اللفظ أو في الإثنين معاً أو ما سببه الغلو في الفكر.

تعقيب:

يحمد لحميدان بن يحيى هذا التقسيم للعلل مع ما استقر في أذهان الفلاسفة من تقسيم رباعي لدى أرسطو مرتبط بنظرية الهيولي والصورة، أما تقسيم حميدان فمستخلص من الفكر الإسلامي وطرق الإستدلال فيه.

رابعاً: في الإمامة[٢٧]:

١ ـ مذهب العترة ومذهب المعتزلة:

أوجب الله في محكم كتابه وعلى لسان نبيه أن تكون الإمامة بعد وفاة النبي لعلي ثم للحسن ثم للحسين ثم من بعدهم على الجملة لمن بلغ درجة السبق وجمع خصال الفضل من ولد الحسن والحسين خاصة، وأنهم هم آل النبي وعترته وذريته الذين أوجب الله مودتهم واصطفاهم لإرث كتابه وسماهم أهل الذكر وأولي الأمر وجعل طريق النجاة في طاعتهم.

أما مذهب المعتزلة فالنص عندهم بدعة، إذا لم يجعل الله الإمامة بعد النبي في واحد بعينه ولا في منصب من قريش مخصوص، بل جعل الأمر في ذلك شورى بين الأمة ويعقدون ويختارون للأمة من اتفق رأيهم على تقديمه ﴿وأَمْرُهُمْ شُوْرى بينَهُمْ﴾ والإمام عندهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي.

ومما يدل على صحة مذهب العترة نصوص الكتاب وما وافقها من الأخبار وأدلة العقل المستنبطة من الكتاب والسنة، هذا وقد أجمعت الأمة مع العترة على ثلاثة أمور:

١ ـ جواز الإمامة في آل البيت فلم تنكر ذلك فرقة من المسلمين.

٢ ـ الأفضل أولي بالإمامة.

---

(٢٧) تشغل الإمامة الباب الثاني من كتاب حميدان بن يحيى: التصريح بالمذهب الصحيح ويأتي هذا الباب بعد مقدمته التي تحدث فيها عن أنواع الإبتلاء، كما يشغل الحديث عن الصانع: ذاته ـ صفاته ـ فعله، أما الباب الثالث فعن العالم، وقد رأيت من الأنسب تأخير باب الإمامة بعد الكلام عن الصانع وصنعه.

٣ ـ صحة إمامة علي فترة خلافته.

بينما لا إجماع على رأي المعتزلة في البيعة أو في ترتيب الفضل أو في أحقية غير علي.

٢ ـ في صحة مذهب العترة:

أما أدلة الكتاب فقوله تعالى: ﴿وربُّك يخْلِقُ ما يشاءُ ويخْتارُ﴾ (القصص: ٦٨)، وقوله: ﴿ولقَدْ اخْتَرْناهُمْ على عِلْمٍ على العَالَمِينَ﴾ (الدخان: ٣٢)، فالله هو الذي يختار ويصطفي ويجتبي لتبليغ رسالاته وإرث كتبه[٢٨].

وآيات نزلت في علي: ﴿.. ويُؤْتونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥) وقد تصدق لي حال الركوع، وقوله تعالى: ﴿منَ المُؤْمنينَ رجالٌ صدقُوا ما عاهَدُوا الله عليْهِ فمِنْهُمْ منْ قضى نحْبَهُ﴾ (حمزة وجعفر بن أبي طالب وعبيدة بن الحارث) ﴿ومِنْهُمْ منْ ينْتَظِرْ﴾ (علي) (الأحزاب: ٢٣)، وآية المباهلة، وقول الله أيضاً: ﴿فاسألوا أهْلَ الذِّكْر إن كُنْتُمْ لا تعلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)[٢٩]، وقوله عز وجل: ﴿أطِيعُوا الله وأطِيعوا الرَّسُولَ وأولي الأمْرِ مِنْكُمْ﴾[٣٠] (النساء: ٥٩) وقوله كذلك: ﴿النَّبيُّ أولى بالمُؤْمنينَ مِنْ أنْفُسِهِمْ وأزواجه أمَّهاتُكُمْ وأولُو الأرْحامِ بَعْضُهُمْ أوْلى بِبَعْضٍ في كتابِ الله﴾ (الأحزاب: ٦).

ولا تكون الإمامة إلا لمن لم يتقدم إسلامه شرك[٣١] ولم يلبس إيمانه بظلم.

وأما أدلة الحديث فيما رواه الإمام الهادي إلى الحق: (من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر من ذريتي فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله)، وقد رواه الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان في كتابه الحكمة. وقول الرسول: (أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء). وقوله أيضاً لعلي: (حبك إيمان وبغضك نفاق).

وأما أدلة العقل المستنبطة من أدلة الكتاب والسنة فقد ثبت في العقل وجوب شكر المنعم والله منعم فيجب شكره، ومن شكر الله أطاعه فيما أوجب من عبادته، وكيفية عبادته

---

(٢٨) الإشارة في هذه الآيات للرسل فقط.

(٢٩) آيات تدل على الفضل دون الإمامة.

(٣٠) مختلف في تفسير أولي الأمر والمقصود بهم الأئمة من آل البيت لدى الشيعة.

(٣١) شرط لا دليل سمعي عليه فضلاً عن أن الإسلام يجب ما قبله.

لا تعلم إلا بمعروف من جهته، فلذلك علم وجوب بعثة الرسل إلى المكلفين، ولا فرق بين حاجتهم إلى من يقوم مقامه بعد وفاته، فلذلك يعلم على الجملة وجوب نصب الأئمة في كل عصر يحتاج فيهم إليهم.

ومن أدلة العقل أيضاً أنه لا اختيار للمكلفين في الرسل، فكذلك فيمن يقوم مقامهم.

وقد ثبت أمر الله سبحانه للمؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم أمراً مجملاً، فلو لم يبينه لهم لكان مخاطباً لهم لما لا يفهم، ومكلفاً الكبراء والسادات الذين يوهمون أنهم أولو الأمر، وذلك مما لا تجوز نسبته إلى الله.

والمراد بنصب الإمام إصلاح أمور الأمة، ولا يصلح لذلك إلا من يعلم صلاحه ظاهراً وباطناً، والعلم من الغيوب التي لا يعلمها إلا الله سبحانه، فالله أعلم حيث يجعل رسالاته، والرسالات بعد موت الأنبياء لا تكون إلا مع من يقوم مقامهم من الأئمة.

ولو كان اختيار الأئمة موقوفاً على رأي الأمة مع اختلافهم لم يمتنع أن تختار كل فرقة إماماً فيقع التشاجر، أو لا يختار أحد منهم فيقع الإهمال، أو يختار بعضهم دون بعض، فليس فيما احتجوا به من ذكرهم للشورى ما يدل على أن اختيار بعض فرق الأمة أولى من اختيار غيرهم من سائر الفرق.

ولو كانت الإمامة لا تثبت إلا بالشورى والعقد والإختيار لما جاز لأبي بكر أن يجعلها في عمر من غير شورى ولا جاز لعمر أن يجعلها في ستة مخصوصين.

٣ ـ في صفة الإمام الذي تجب طاعته:

مذهب العترة ومن شايعهم أن من صفة من يستحق الإمامة من ولد الحسن والحسين عليهما السلام أن يكون بالغاً في العلم إلى درجة السبق وهي الإحاطة بما يحتاج إلى معرفته من علمه بالكتاب والسنة والتمكن من استنباط غامضهما، وأن يكون من السخاء والقوة والزهد والورع وحسن التدبير ما يصلح لأجله أن يكون ممن يعتمد عليه ويركن إليه ويوثق به لسد الثغور وتدبير الأمور وجمع كلمة المسلمين ومؤيد بالدليل عن التفرق في الدين، خلافاً للمعتزلة ومن شايعهم فإنه يجوز عندهم أن يكون في رعية الإمام من هو مثله في العلم أو أعلم منه قياساً على قلة علم أئمتهم.

وقال الإمام زيد بن علي عليهما السلام في صفة الإمام لا ينبغي لأحد منا أن يدعو

إلى هذا الأمر حتى تجتمع فيه هذه الخلال: حتى يعلم التنزيل والتأويل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وعلم الحلال والحرام والسنة الناسخة ما كان قبلها. . وحتى يعلم السيرة في أهل البغي والسيرة في أهل الشرك، ويكون قوياً على جهاد عدو المؤمنين يدافع عنهم ويبذل نفسه لهم لا يسلمهم حذار دائرة عليه ولا يخالف فيهم حكم الله، هذه صفة من تجب طاعته من آل رسول الله.

وذكر القاسم بن إبراهيم (الرسي) في كتاب تثبيت الإمامة بعد أن ذكر ما خص الله به الأنبياء عليهم السلام من المعجز، وما خص به الأوصياء من مكنون العلم، وذكر بعد ذلك ما خص الله به الأئمة عليهم السلام فقال: ثم أبان الأئمة من بعدهم ودل الأمة فيهم على رشدهم بدليلين بينين وعلمين مضيئين لا يحتملان اللبس أو التغليط ولا زيغ شبهة تخليط. . . من القرابة للرسول وكمال الحكمة، وحق الحكمة درك حقائق الأحكام كلها.

وقال المرتضى بن الهادي إلى الحق في كتابه الرد على الروافض: وجرى الأمر في ولد النبي. . الصفوة بعد الصفوة. ولا يكون الصفوة إلا خير أهل زمانه أكثرهم احتراماً وأشدهم تعبداً وأطوعهم لله سبحانه وأعرفهم بحلال الله وحرامه وأقومهم بحق الله وأزهدهم في الدنيا وأرغبهم في الآخرة وأشوقهم للآجلة، فهذه صفة الإمام.

ويعارض المعتزلة أدلة العترة في خمس نقاط على الإجمال:

معارضة العترة في الأدلة القرآنية التي يستدلون بها على إمامة علي، وقولهم إنها مجملة تحتاج إلى بيان واختلفوا في تأويلها: مثال ما حكاه الحاكم الجشمي في كتاب تنبيه الغافلين عن اختلافهم في تفسير ﴿أَهلَ الذِّكْرِ﴾، منهم من قال أهل العلم بأخبار الأمم، ومنهم من قال أهل الكتاب، ومنهم من قال من آمن من أهل الكتاب، واختلفوا كذلك في تفسير ﴿أُولِي الأَمْرِ﴾، منهم من قال أمراء السرايا، ومنهم من قال العلماء، ومنهم من قال الخلفاء الأربعة، ومنهم من قال المهاجرون والأنصار، ومنهم من قال الصحابة مما يدل على أنهم ليسوا أهلاً لتأويل الآيات وهداية العباد.

معارضتهم ما استدل به العترة من الأحاديث، فالمجمع عليه قالوا عنه إنه متأول كالآيات، وما عداه من أخبار قالوا عنها أخبار آحاد لا توصل إلى العلم.

وردنا عليهم أن الذي يدل على صحة الخبر وعلى معناه كونه موافقاً لمحكم الكتاب كما أمر النبي بذلك، أما إذا خالفوا في كونه محكماً فلا وجه للكلام معهم في الخبر لأنه فرع عن المحكم إلا على سبيل الإلزام، فيقال لهم قد ثبت مما تقدم ذكر بعضه من الأدلة

أن العترة ورثة الكتاب وأهل النبي ورثته وأنهم لأجل ذلك أعلم الأمة بالكتاب والسنة.

معارضتهم الإستدلال بإجماع العترة في قولهم بحصر الإمامة فيهم والنصر على أئمتهم، فذلك في زعم المعتزلة كمن يشهد لمصلحة نفسه.

والرد عليهم أن الله قد نفى عنهم الرجس في آية التطهير، والمقصود رجس المعاصي، فدل ذلك أنهم لا يجمعون إلا على حق، ولا يشبه إجماع العترة بشهادة من يشهد لنفسه لكون إجماعهم منصوصاً عليه من غيرهم.

معارضتهم لما أوجب الله من مودة العترة وتعظيمهم وتفضيلهم وذلك بغلوهم في مدح الصحابة على الجملة واستدلالهم على ذلك بروايتهم عن النبي أنه قال: (أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم).

والرد أن مدح الصحابة على الإطلاق بعد تفرقهم واختلافهم يؤدي إلى التباس الحق بالباطل والهدى بالضلال.

أما قول الرسول: (العلماء ورثة الأنبياء) ، فلا يقصد به علماء كل فرقة من الفرق مع اختلافهم وضلال بعضهم، وإنما علماء الفرقة الناجية. من ذلك رسالة الإمام زيد إلى علماء الفرق فقد ورد فيها: عباد الله أن الظالمين قد استحلوا دماءنا وأخافونا في ديارنا، وقد اتخذوا خذلانكم حجة علينا فيما كرهوه من دعوتنا، وفيما سفهوه من حقنا، وفيما أنكروه من فضلنا، عباد الله فأنتم شركاؤهم في دمائنا وأعوانهم على ظلمنا، فكل مال أنفقوه، وكل جمع جمعوه، وكل سيف شحذوه وكل عدل تركوه وكل جور ركبوه، وكل ذمة لله أخفروها، وكل مسلم أذلوه، وكل كتاب نبذوه وكل حكم لله عطلوه، وكل عهد لله نقضوه، فأنتم المعاونون لهم على ذلك بالسكوت عما نهيتم عن السوء، عباد الله، إن الأحبار والرهبان في كل أمة مساءلون عما استحفظوا عليه، فأعدوا جواباً لله عن سؤاله لكم.

هذه أجوبة للرد على اعتراضات المعتزلة على أدلة العترة بأحقيتهم للإمامة، غير أن بعض من جميع بين التشيع والاعتزال زعموا أنهم لم يجدوا للأئمة في أصول الدين وأصول الفقه من العلم الذي وجدوه لدى المعتزلة في الدقة والكثرة والبيان، وأنهم لم يتبعوا المعتزلة إلا عن طريق النظر والإستدلال، ثم هم يعتذرون بما نسبوه إلى الأئمة من تقصير في العلم أنهم اكتفوا بالمجمل من العلم لاشتغالهم بالجهاد، وادعوا أن المعتزلة شيوخ

لكثير من الأئمة في العلم، وأن لفظة الإعتزال ما وردت في الكتاب والسنة إلا صفة مدح، وأن خلاف المعتزلة في الإمامة هين إلى جنب ما وضعوا من العلوم في العدل والتوحيد.

أما الإدعاء بأن ليس للإئمة في الأصول ما لدى المعتزلة فإنهم لو دققوا في كتب الأئمة وعقلوا ما فيها لتبين أن المعتزلة لم يتبعوا في أكثر الأحيان الكتاب والسنة وأنهم تجاوزوا العقل فأتوا بما لا يعقل كونه محالاً. أما توهمهم أنهم لو اكتفوا بعلوم الأئمة للزمهم التقليد فذلك غلط بين، لأن الأئمة لا يعلمون أتباعهم إلا معقولاً بينة أدلته أو مسموعاً منصوصاً عليه أو ما يجب رده إليهم كما يجب رده إلى الرسول.

وأما الإعتذار عن تقصير الأئمة بانشغالهم بالجهاد فإن الجهاد بالسيف عند الأئمة فرع عن الجهاد بالعلم.

وأما القول بأن المعتزلة شيوخ لكثير من الأئمة في العلم فإن أرادوا بذلك الإيهام باحتجاج الأئمة إلى المعتزلة في علوم الدين فذلك خلاف ما اقتضيته أدلة الكتاب والسنة وانعقد عليه إجماع العترة، وإن أرادوا أن من العترة من اعتزل فلو صح ذلك لما كان لهم في ذلك حجة إذ أخبر سبحانه أن من العترة من هو ظالم لنفسه[٣٢].

أما القول إن خلاف المعتزلة للزيدية في الإمامة هين إلى جنب أصولهم في العدل والتوحيد فإن الإمامة من الفروض المعينة التي يقبح الإخلال بها.

إن رأينا في المعتزلة هو ما قاله فيهم الناصر للحق الحسن الأطروش المعتزلة خاطئون فيما دق عليهم ولم يكلفوه كالخوض في ذاته وصفاته، وهم قد ضربوا لله الأمثال وقد قال تعالى: ﴿ولا تضربوا لله الأمثالَ ولا تَقُولُوا على اللهِ ما لا تعْلَمُونَ﴾، وقد بالغوا في الخلاف ولم يرضوا حتى تعدوا إلى الكلام في كل ما لا يعلمون ولا يدركون خلافاً لله ولرسوله وابتداعاً وتحريضاً وميناً (كذباً) ورمياً بعقولهم وحواسهم وراء غاياتها ونهاياتها تائهة مرتطمة في بحور الجهالات على غير مثال ولا دليل، فتكلموا في انقضاء نعيم أهل الجنة حتى تبرأ بعضهم من بعض (تبرأ المردار من العلاف) وقالوا بالأصلح واللطف والكمون والظهور وتجديد الأعراض والأجسام والجزء والطفرة وفي إرادة الله وفي علمه .. تكلموا

---

(٣٢) ﴿.. إنّي جاعِلُكَ لِلْنَاسِ إماماً قالَ ومِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالمينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أوْرَثْنا الكِتابَ الَّذينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالمٌ لِنَفْسِه...﴾ (فاطر: ٣٢).

في دقيق الكلام وفي جليله بما لم يكلفوا[٣٣].

تعقيب:

لم تفلح هذه الإنتقادات على شدتها في أن تجعل من الفرقة الزيدية خصماً للمعتزلة خصومة الأشاعرة مثلاً، إذ سيظل دافع هذه الإنتقادات مجرد مخالفة المعتزلة للزيدية في موضوع الإمامة.

على أن هذا التيار المعادي للمعتزلة قد أفلح في الكشف عن خطأ الظن بمشابعة الزيدية للمعتزلة مشايعة تامة في الأصول وإلا فإنه التقليد، وما أبعد الزيدية عن التقليد، فأياً كان احتضان الزيدية لفكر المعتزلة وتراثهم فقد كان لهم استقلالهم في أصول الدين.

ومع أن حميدان بن يحيى قد تحامل على المعتزلة فشوه بعض أفكارهم ـ كنسبتهم إلى القول بأزلية ذوات العالم لقولهم بشيئية المعدوم ـ، وعمم آراء فردية لبعض رجالهم لم يجمعوا عليها ـ كنظرية الأحوال، وتأويل السمع والبصر بمعنى زائد على العلم لأبي هاشم ـ ومع ذلك فقد نجح في الكشف عن أوجه الخلاف بين المعتزلة والزيدية لا في مبحث الإمامة فحسب بل في مسائل أخرى في الإلّهيات وسائر أصول الدين من ذلك:

* اقتصاد الزيدية في البحث في الإلّهيات فلم يسرفوا إسراف المعتزلة في البحث في ذات الله.

* مع موافقة الزيدية للمعتزلة في مسألة غائية أفعال الله وأنها تهدف إلى حكمة فإنهم لم يسرفوا على أنفسهم إسراف المعتزلة في النظر في تعليل أفعال الله.

* لم يجد الزيدية مبرراً للخوض في تفصيلات دقيق الكلام لتعذر بيان صلتها بمسائل الدين، فلم يجاروا المعتزلة في الكلام عن الجوهر الفرد والكمون والطفرة والمداخلة.

ومحاولة حميدان بن يحيى بيان تباين فكر الزيدية عن المعتزلة قد كشفت عن جانب من الأصالة في فكره أو بالأحرى في فكر الزيدية، فقد قدم لآرائه بالحديث عن أنواع البلوى ما لا نجده لدى فرقة أخرى مع أنه استهلال له أهميته ما دام الإنسان مكلفاً ومبتلى، ثم قرن ذلك بالحديث عن اختلاف طرق العلم كنوع من أنواع ابتلاء الله للإنسان وخاصة في ابتلائه بوجوب معرفة خبر من يجب معرفة خبره ويندرج الأئمة تحت هذا

(٣٣) من كتاب التصريح بالمذهب الصحيح لحميدان بن يحيى.

الوجوب، وحديثه عن العقل والنفس بدوره مبتكر أصيل، والطابع الزيدي واضح المعالم في هذه المسائل جميعاً.

وخلاصة القول لقد حاول حميدان أن يبرز الطابع الزيدي الخالص من آثار الإعتزال، وستظل هذه المحاولة - بصرف النظر عن مدى النجاح فيها - مظهراً للفكر الزيدي الأصيل.

البَابُ السَّادِسُ

الاتجاه الزّيدي المنفتح على أُهل السّنة

الفصل الأول

ابن الوزير «محمد بن إبراهيم»

٧٧٥ - ٨٤٠ هـ

هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المنصور بن محمد العفيف بن مفضل بن الحجاج ابن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف الداعي إلى الله (المنصور بالله) بن أحمد (الناصر) ابن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، كنيته أبو عبد الله ولقبه عز الدين، ولد في رجب عام ٧٧٥ بهجرة الظهراوين باليمن وتوفي يوم الثلاثاء ٢٤ من المحرم عام ٨٤٠.

نشأ في بيت علم كما عاصر مجموعة من كبار العلماء وبخاصة في المذهب الزيدي، أما أبوه فهو صارم الدين إبراهيم بن علي (ت : ٧٨٢) وأما أخوه الذي تولى تعليمه فهو الهادي (ت: ٨٨٢ هـ) والإثنان من كبار علماء المذهب الزيدي[1].

عاصر مجموعة من كبار علماء المذهب الذيدي منهم الهادي بن يحيى والناصر بن أحمد بن المطهر ثم أكبر مفكري الزيدية وأبعدهم أثراً في الفقه والكلام أحمد بن يحيى بن المرتضى، ومن معاصريه كذلك الفقيه نفيس الدين بن سليمان العلوي، ومن أسرة الوزير السيد المرتضى بن علي ومحمد بن علي.

قرأ على أكابر مشايخ صنعاء وصعدة وسائر المدائن اليمنية وسافر إلى مكة طلباً لمزيد من العلم، ومن شيوخه علي بن عبد الله بن أبي الخير وقاضي قضاة الشافعية بالحرم المكي محمد بن عبد الله بن أبي ظهيرة الذي طلب منه أن يقلد الإمام الشافعي فقال:

---

(١) من مؤلفات أبيه: الجواب الفائق الرائق.

ومن مؤلفات أخيه الهادي كفاية القانع في معرفة الصانع - الطرازين العلميين في فضائل الحرمين - هداية الراغبين إلى مذهب أهل البيت الطاهرين - نهاية التنويه إلى إزهاق التمويه - رسالة في الرد على ابن عربي - كاشفة الغمة في حسن سيرة إمام الأمة.

لو كان يجوز لي التقليد لم أعدل عن تقليد جدي الهادي (يحيى بن الحسين) والقاسم (الرسي) إذ هما أولى بالتقليد من غيرهما[٢]، ومن شيوخه أيضاً السيد علي بن محمد بن أبي القاسم الملقب بجمال الدين الذي تعرض لأهل السنة والأشاعرة والمحدثين بالنقد العنيف، فلم يجد ابن الوزير في اختلاف المذهب مبرراً للتحامل، فألف كتابه الضخم (العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) في أربعة مجلدات واختصره في كتاب (الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم)، يقول الشوكاني: ترسل عليه شيخه برسالة تدل على عدم إنصافه ومزيد تعصبه فرد عليه ابن الوزير بكتابه العواصم والقواصم لم يؤلف في هذه الديار اليمنية مثله[٣]، ويمثل الكتاب تحولاً هاماً بين علماء الزيدية في الإنفتاح على مذهب أهل السنة وتقدير رجالاتهم وبخاصة أهل السلف ورجال الحديث منهم إيثاراً منه للحق على تقليد أئمة مذهبه، وهو تحول سنجد له امتداداً لدى علماء الزيدية المتأخرين كالمقبلي والشوكاني، إنه يزاحم أئمة المذاهب الأربعة بعدهم من الأئمة المجتهدين وأنه يزاحم أئمة الكلام - من الأشعرية والمعتزلة - في مقالاتهم ويتكلم في الحديث بكلام أئمته المعتبرين مع إحاطته بحفظ غالب المتون ومعرفة رجال الأسانيد شخصاً وحالاً وزماناً ومكاناً، وتبحره في جميع العلوم العقلية والنقلية إلى حد يقصر عنه الوصف، ومن رام أن يعرف حاله ومقدار علمه فعليه بمطالعة مصنفاته فإنها شاهد على عدل على علو طبقته، فإنه يسرد في المسألة الواحدة من الوجوه ما يبهر لب مطالعة ويعرفه بقصر باعه بالنسبة إلى علم هذا الإمام كما يفعل في العواصم والقواصم.[٤].

ولا شك أن هذا التحول ليس مجافياً لروح المذهب الزيدي، إذ سبق لإمام

---

(٢) والعبارة تنم عن سمتين تتحددان اتجاهات ابن الوزير: الأولى: إنه يرفض التقليد والثانية: إنه وإن كان مجتهداً فإن اجتهاده لم يخرجه عن الأفكار الأساسية للمذهب الزيدي.

(٣) الشوكاني: البدر الطالع جـ ١ ص ٤٨٥، وقد زالت الجفوة بعد أن ألح عليه أخوه الهادي ألا يتحد في خصومته الفكرية لشيخه وأن يرد له اعتباره ففعل وطلب شيخه من ابنه صلاح أن يقرأ علم المعاني والبيان على ابن الوزير، ومن علماء مكة الذين أخذ عنهم الشيخ محمد بن الخير القرشي الشافعي والشيخ محمد بن أحمد الطبري والشيخ محمد بن أحمد بن إبراهيم المعروف بأبي اليمن الشافعي والشيخ علي بن مسعود الأنصاري المالكي وابن القطب القسطلاني وابن سلامة الشافعي وابن صالح الشيباني والشريف أحمد بن علي الحسني الشهير بالفارسي وقد أجازوه في التفسير والفقه والحديث والكلام وعلوم العربية (إبراهيم بن القاسم: طبقات الزيدية).

(٤) شوكاني: البدر الطالع جـ ٢ ص ٩٠، ٩١.

المـذهب الأول أن تدارس الفقه مع أبي حنيفة كما أخـذ العلم عمن يجـوز الخـطأ في الحرب على جده علي بن أبي طالب وأعني به واصـل بـن عطاء، على العكس ربمـا كان التحـامل المقيت من شيخه جمال الـدين على أهل السنـة والأشعريـة وتجريحه لـرجـال الحـديث وتشكيكه في بعض الأحـاديث لأن رواته من أهـل الـسنـة فضـلاً عن مبـالغته في تمجيد المعتزلـة هو المتعـارض مع روح المـذهب الزيـدي، على أن عوامـل أخـرى قـد ساعدت على هذا التحول في الميل إلى أهل السنـة ـ أو بالأحـرى السلف الصلح ورجال الحـديث ـ إلى حد أن امتـدحه ابن حجـر العسقـلاني بقـولـه: إنـه مقبـل على الإشتغـال بالحديث شـديد الميل إلى السنة بخلاف أهل بيته، وأهم هذه العوامل ما يأتي:

١ ـ إنـه لم يقتصر في تلقي العلم على علمـاء المذهب الـزيـدي، وإنمـا أخـذ عن علماء المذاهب الأخرى وبخاصة الشافعية.

٢ ـ إنـه كان قـد اتجـه في أول مـرحلة تلقي العلم إلى دراسـة علم الكـلام، ولكن العداوة والبغضاء بين المتكلمين وتكفير الفرق بعضها بعضاً لم يصادف هوى في نفسـه بل كان معارض لمزاجه، فتحول إلى دراسة علوم القرآن والسنة، يصف حال نفسه بقوله: أول مـا قرع سمعي ورسـخ في طبعي وجـوب النـظر والقـول بـأن من قلد في الإعتقـاد كفـر، فـاستغرقت في ذلـك باكـورة علمي وما زلت أرى كـل فرقـة من المتكلمين تـداوي أقـوالاً مريضة وتقوي أجنحة مهيضة فلم أحصل على طائل وتمثلت بقول القائل:

كل يداوي سقيماً من معائبه ... فمن لي بصحيح ما بـه سقم

فرجعت إلى كتاب الله وسنة رسوله، وقلت لا بد أن تكـون فيها بـراهين وردود على مخـالفي الإسلام. ويقـول أيضاً: وقـد رأيت مصنفي كتب المذاهب ينتصـر فيها المصنف لمذهب واحد في القوي والضعيف والدقيق والجلي، ولم يسلك أحد منهم مسلك مصنفي كتب الإسلام ـ يقصد الفقه ـ التي تذكر فيها مذاهب أهل الملة الإسلامية، ويقـوي فيها مـا قوته الدلائل البرهانية سواء كانت لقريب أو بعيـد أو صديق أو بغيض، وكتب العقـائد أحق بسلوك هذا المسلك من كتب الفروع، أما كون الحق واحداً فصحيح، ولكن لا يـستلزم أن يكون الصواب في جميع المواضع المتفرقة قد اجتمع لبعض الفرق إلا ما حصل فيـه أحد الإجماعات القـاطعة من الأئمـة والعترة فيجب التـرجيح لـه والنصرة فـاستخرت الله تعـالى وقصدت إحياء هذه السنة الميتة التي هي ترك المعصية[٥].

---

(٥) ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص ٣٠.

والعبارة واضحة الدلالة على اتجاهه لا إلى ترك العصبية لمذهبه فحسب بل في التماس الحق حيثما كان، ولا يكون ذلك إلا بالتوفيق بين المذاهب الإسلامية ما دامت الحقيقة في المواضع المختلفة من الأصول موزعة عليها وليست مجتمعة في واحد منها.

على أن ذلك لا يخرجه عن المذهب الزيدي، إذ يستدرك بعد أن جعل الحق متفرقاً في المواضع المختلفة بين المذاهب فيجعله فيما أجمع عليه الأئمة والعترة من أهل البيت.

وكان لابد أن يجر عليه هذا الإتجاه خصومة فكرية مع بعض أقرانه غير شيخه جمال الدين كخصومته مع علي بن المؤيد، أما خصومته مع ابن المرتضى فلسبب سياسي، إذ آزر آل الوزير على ابن صلاح الدين في طلب الإمامة بعد وفاة أبيه ضد ابن المرتضى حتى هزم وسجن وإن كان قد تشفع الهادي في اطلاق سراحه.

على أن ابن الوزير ـ بطبعه لم يكن ممن يشتط في خصوماته ـ سواء الفكرية أو السياسية ـ فكثيراً ما يغلب عليه لين الطبع فيؤوب إلى المصلحة وينأى عن الخصومة الأمر الذي دفعه إلى أن يسلك إن في قوله وإن في فعله طريقاً متميزاً: إذ آثر في القول أن يؤلف بين آراء المتكلمين كما آثر في الفعل في أخريات أيامه أن يعتزل الناس ويؤثر الخلوة ويشتغل بالذكر والعبادة إلى أن مات(٦).

وطابعه الفريد في الميل إلى أهل السنة دون خروج عن المذهب الزيدي وهو ما وصفه الشوكاني بقوله: وكلامه لا يشبه كلام أهل عصره ولا كلام من بعده، بل هو نمط من كلام ابن حزم وابن تيمية (في الميل إلى أهل السنة)، ويستدرك الشوكاني حتى لا يظن خروج عن المذهب وإنما في حدود الإجتهاد بالقول: وهو في عداد أئمة الزيدية المجتهدين الذين لا يرفعون إلى التقليد رأساً ولا يشوبون دينهم بشيء من البدع التي لا يخلو أهل مذهب من المذاهب من شيء منها.

مؤلفاته:

١ ـ البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع ألفه في ٨٠١ هـ طبع بمصر ١٣٤٩ هـ.

٢ ـ الحسام المشهور في الذب عن سيرة الإمام المنصور ألفه عام ٨٠٥ هـ

---

(٦) دفن بمصلى العيد جنوب مدينة صنعاء.

دفاعاً عن إمامة علي بن صلاح الدين الذي لم يكن أهلاً للإمامة في نظر بعض علماء عصره (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ـ مجاميع ٩٦ من ص ١٠٣ ـ ١١٣).

٣ ـ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم في مجلدات رد فيه على شيخه جمال الدين ابن أبي القاسم الذي كان قد هاجم الأشعرية والمحدثين، وفيه يدافع ابن الوزير عن السنة وقد وصفه الشوكاني بأنه يشتمل على فرائد في أنواع العلوم لا توجد في شيء من الكتب).

٤ ـ تنقيح الأنظار في علم الآثار (في الحديث وفيه تعريف بفرق الزيدية) (مخطوط مجاميع ٣٢ من ص ١١٠ ـ ١١٩ الجامع الكبير).

٥ ـ الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم جزءان في مجلد وهو مختصر العواصم والقواصم ألفه عام ٨١١ هـ ونشرته إدارة الطباعة المنيرية بمصر.

٦ ـ رياض الأبصار في ذكرى الأئمة الأقمار والعلماء الأبرار.

٧ ـ التأديب الملكوتي.

٨ ـ قواعد التفسير النبوي (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ـ المكتبة الغربية مجاميع ٩٦ من ص ٦٢ ـ ١٠٠).

٩ ـ قبول البشرى بالتيسير لليسرى (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ـ المكتبة الغربية ـ مجاميع ٩٦ من ص ١١٤ ـ ١٦٠).

١٠ ـ فتح الخالق في شرح مجمع الحقائق والرقائق (مخطوط بالجامع الكبير ـ مجاميع ١١ من ص ٨٥ ـ ٩١).

١١ ـ مجمع الحقائق والرقائق في ممادح رب الخلائق.

١٢ ـ نصر الأعيان على شر العميان (في الرد على أبي العلاء المعري).

١٣ ـ رسالة في حصر آيات الأحكام الشرعية.

١٤ ـ أنيس الأكياس في فضل الإعراض عن الناس.

١٥ ـ ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان على أساليب اليونان في أصول الأديان، نشر بالقاهرة ١٣٤٩ هـ.

١٦ ـ تكملة ترجيح أساليب القرآن.

١٧ ـ كتاب الأمر بالعزلة في آخر الزمان (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء مجاميع من ص ٥٢ ـ ٦٨).

١٨ ـ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق في أصول التوحيد مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٨ هـ.

١٩ ـ ديوان شعر في التوسلات والرقائق وتقييد الشوارد العلمية.

آراؤه الكلامية:

أولاً: في نقد طريقة المتكلمين:

لقد رأيت مصنفي كتب المذاهب ينتصر فيها المصنف لمذهب واحد في القوي والضعيف، ولم يسلك أحد منهم مسلك مصنفي كتب الفقه التي تذكر فيها مذاهب أهل الملة الإسلامية، ويقوي فيها ما قوته الدلائل البرهانية سواء أكانت لقريب أم بعيد، لصديق أم بغيض، وكتب العقائد أحق بسلوك هذا المسلك من كتب الفروع، أما كون الحق واحداً فصحيح، ولكن لا يستلزم أن يكون الصواب في جميع المواضع المتفرقة قد اجتمع لفرقة منها إلا ما حصل فيه إجماع من الأمة والعترة. وإن من أندر الأشياء أن يحرص المتكلم على معرفة الحق في أقوال المخالفين.

والذي وسع دائرة المراء والضلال هو البحث عما لا يعلم والسعي فيما لا يدرك والإشتغال بالبحث عن الدقائق التي لا طريق إلى معرفتها والسير في الطريق التي لا توصل إلى المطلوب. وليس طلب أي علم بمجحود ولا كل مطلوب بموجود.

إن المحتاج إليه من المعارف الإسلامية في الأصول سبعة أمور كلها فطرية جلية وهي:

١ ـ إثبات العلوم الضرورية التي ينبني الإسلام على ثبوتها.

٢ ـ ثبوت الرب عز وجل.

٣ ـ توحيده سبحانه وتعالى.

٤ ـ كماله بأسمائه.

٥ ـ ثبوت النبوات.

٦ ـ الإيمان بجميع الأنبياء وعدم التفريق بينهم.

٧ ـ ترك الإبتداع في الدين بالزيادة على ما جاء به الأنبياء أو النقص عنه.

هذه الأمور السبعة تكفي العامي فإن تعرض فيها لشبهة قادحة تمكن من حلها عن طريق القرينة الجلية، ولكن ماذا فعل المتكلمون؟

١ ـ إنهم كثيراً ما استدلوا على المعارف الواضحة الجلية بأدلة دقيقة خفية، وقد تولد عن ذلك مفاسد كثيرة منها إيجاب ما لا يجب من الإستدلال، وتكفير من لا يعرف ذلك أو تأثيمه أو معاداته، مما أدى إلى التفرقة التي نهى القرآن عنها، فضلاً عن تمكين أعداء الإسلام من التشكيك على المسلمين، من ذلك موقف البهاشمة في الإستدلال على وجود الله، إذ لم يستدلوا عليه بآثاره بل تشككوا في هذا الدليل مع أنه يستقيم مع الفطرة مستبدلين به دليلاً أخفى[٧]، إن كثرة التعمت في النظر تؤدي إلى طلب تحصيل الحاصل والتشكيك فيه، وليس ذلك عن دقة هذه المباحث بل لأنه لا طريق إلى معرفتها، وقد نهى الله عن ذلك بقوله: ﴿ولا تَقفُ ما لَيس لكَ بهِ عِلْمٌ﴾

٣ ـ والمفروض في الحوار الإتفاق على المقدمات وإلا لأدى إلى المراء الذي لا غناء فيه، ولكنهم اعتمدوا على مقدمات مختلف عليها فجاءت النتائج المستخلصة منها أشد اختلافاً، لقد أقحموا أنفسهم في أبحاث دقيقة ومباحث عميقة حول أحكام القدم ومتى يصح من الله إيجاد حوادث لا نهاية لها في الإبتداء كما لا نهاية لها في الإنتهاء، فعلى قدر ما في تلك القواعد من الشكوك والإحتمالات تعرف ضعف ما تفرع عنها[٨].

٣ ـ وأنهم تركوا الإعتماد في الوصول إلى الحق على كتاب الله وسنة رسوله، وإن تعرضهم لما تعرضوا له من محاورات دون اعتماد في تمييز حقها من باطلها على الكتاب قد أدى بهم إلى تكفير بعضهم بعضاً، وقد أدى ذلك إلى مفاسد في العلم ذاته منها جرأة الناظر على المخالفة خوف أن تلصق به تهمة الكفر، وهكذا تعرضوا لما لا نفع فيه ولا جدوى منه مبتعدين في ذلك كله عن نصوص السمع.

٤ ـ إن ما يحتاج إليه في الدين قسمان: قسم لم يختلف في حسنه مثل الحديث والتفسير والفقه وما أجمع عليه دون ما اختلف فيه من الزهد، هذا قسم لا نتعرض له لعدم الإشكال فيه. وقسم ثان مختلف فيه اختلافاً تخاف مضرته في الآخرة، إن ما لا يجب

(٧) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ١١، ١٢.

(٨) هذا الإنتقاد يوجه إلى الفلاسفة لا إلى المتكلمين، إذ الفلاسفة هم القائلون بقدم العالم والزموا عن افتراض حدوثه القول بالترجيح أي لم رجح وجود العالم في الوقت الذي أوجده فيه.

شرعاً الخوض فيه مع عظم الخطر من الخوض فيه فاضرب صفحاً عنه، يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: العلم ثلاثة وما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة.

٥ ـ والبدع على درجتين: بدع كبرى وأهلها هم الغلاة، وبدع صغرى لا تسلم منها طائفة من طوائف المسلمين، ومنشأ معظم البدع راجع إلى أمرين: الزيادة في الدين واثبات ما لم يذكره الله ورسوله من مهمات الدين الواجبة، والنفي منه بنفي بعض ما ذكره الله تعالى ورسله وذلك بالتأويل بالباطل، ولهذين الأمرين الباطلين أصلان: عقلي وسمعي، أما الأصل العقلي فهو خوض المبتدعة فيما لا تدركه العقول من الخفيات التي أعرض عنها السلف، مع أن المفروض أن نتبع الجلي من المعقول والمنقول ونرد إليه الخفيات على العقول، ننتفع بالجلي ونقف فيما دق وخفي، أما الأصل السمعي فهو اختلافهم في أمرين أحدهما في معرفة المحكم والمتشابه والتمييز بينهما ورد المتشابه إلى المحكم، وثانيهما: اختلافهم: هل يعلمون تأويل المتشابه ثم اختلافهم في تأويله على فرض أنهم قد عرفوا المتشابه.

من الزيادة في الدين أن يرفع المظنون في العقليات أو الشرعيات إلى مرتبة المعلوم، وأن يدخل فيه ما لم يكن على عهد رسول الله ﷺ وعهد أصحابه مثل القول بأنه لا موجود إلا الله كقول الإتحادية[٩]، وأنه لا فاعل ولا قادر إلا الله كما هو قول الجبرية، وذلك من الغلو في الدين، وإنما وردت الشرائع بتوحيد الربوبية، ومن ذلك تفرقة متفلسفة الصوفية بين الله وبين صفة «الأحدية» وابتداعهم أسماء مثل الحضرة العمائية والحضرة الأحدية والحقيقة الإنسانية.. ومن ذلك قول المعتزلة بأن لله تعالى صفة لم ترد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا هي من أسمائه الحسنى ولا من مفهوماتها ولوازمها وهي الصفة الأخص عند المعتزلة ويسمونها صفة المخالفة وإنها المؤثرة في سائر صفات الكمال الذاتية الأربع وهي كونه حياً قادراً عالماً قديماً وبها تخالف ذات الله سائر الذوات[١٠]. ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى بالكلام ووجود ذلك في القدم والأبد وجعله مثل صفة العلم لا يجوز خلوه منه، وقد طعن الجويني في ذلك إذ ورد الشرع بأن الله كلم موسى وأن الله متكلم، فما زاد على ذلك فبدعة في الدين أدى إلى التفرق المنهي عنه[١١].

---

(٩) القول لا موجود إلا الله هو يقول مذهب وحدة الوجود من الصوفية لا من المتكلمين.

(١٠) لعله يقصد فكرة «المعاني» لمعمر بن عباد أو «الأحوال» لأبي هاشم.

(١١) ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص ١٠٥ ولكن الأشعرية بتفريقهم بين الكلام النفسي قرين

وسبب الزيادة في الدين تجويز خلو كتب الله وسنن رسله عن بيان بعض مهمات الدين اكتفاء بدرك العقول لها بالنظر الدقيق مع أن الله يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم...﴾ ويقول ﴿تبياناً لكل شيء﴾ ويقول: ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ فلا يجوز أن تثبت العقول زيادة في الشريعة، فإن قيل إن العقل مختص ببيان العقليات مما لا يجب بيانه في الشرع فذلك مسلم به فيما لا يضر التسليم به كعلم الحساب وعلوم العربية، أما ما يقع فيه الإختلال الكثير في الدين ويأثم المخطىء ولا يثاب المصيب فغير مسلم به، فما لم يبينه الله لا يعذب المخطىء فيه ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾، ومما يدل على تحريم الخوض في ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقد ورد في كتاب البيهقي (الأسماء والصفات) عن ابن عباس أنه لما كلم موسى ربه قال: اللهم أنت رب عظيم ولو شئت أن تطاع لأُطِعْتَ لو شئت أن لا تعصى لما عصيت وأنت تحب أن تطاع وأنت مع ذلك تعصى فكيف ذلك يا رب؟ فأوحى الله إليه لا أسأل عما أفعل وهم يسألون[١٢]، ومما يدل كذلك على تحريم الخوض في ذلك اجماعهم على تحريم رمي بعضهم بعضاً بها، كما ورد أحاديث كثيرة في النهي عن البدعة، ولو كان الدين يؤخذ بالنظر والكلام لكان المسلمون قبل النظر والكلام غير عالمين ما هو دين الإسلام[١٣].

ومن الزيادة في الدين ما هو راجع إلى التقصير في علم السمع سواء في فهم معاني نصوصه أو كيفية الجمع بين المتعارض فيقدمون العموم على الخصوص حتى ظنوا في بعض الأمور أن السمع ورد به وروداً ضرورياً أو قطعياً بينما لم يرد به سمع أصلاً لا ضرورة ولا قطعاً ولا ظناً، بل إن أدلة كثيرة سمعية أو عقلية أو كلاهما تعارضها، لقد ظن الروافض والنواصب والخوارج[١٤] أن السمع ورد بعقائدهم فجحدوا كل ما خالف ذلك ولزم عن ذلك التكفير أو التفسق والتقنيط والتبري من كثير من أهل الإسلام، وهؤلاء لا دواء لهم لأن اعتقادهم تقليد محض لأسلافهم إلا بأن يقبلوا على تعلم السمع وقراءة كتب الرجال والتواريخ والأسانيد.

العلم وبين الكلام اللفظي قد حسموا بذلك مشكلة كلام الله أو خلق القرآن ولا أظن ذلك تزيداً في الدين.

(١٢) المرجع السابق: ص ١٠٣.

(١٣) المرجع السابق: ص ١١٥.

(١٤) أولت الشيعة الإمامية بعض آيات القرآن لتفيد النص على إمامة علي بينما أول الخوارج بعض الآيات لتفيد ذم علي.

ومن ثم كان خبط كثير من الناس في مسألة القرآن حتى اعتقد بعض المحدثين قدم التلاوة وجحد حدوث صوت التالي مع اعترافه بحدوث التالي وحدوث لسانه، أما أنه كلام الله فذلك حق، ولكن لا بد من التفرقة بين التلاوة والمتلو أو بين الحكاية والمحكي، فالمتلو المحكي كلام الله بغير شك أما التلاوة والحكاية ففعل لنا.

ومن أنواع الزيادة في الدين الكذب فيه عمداً وخاصة من لم يكن من أئمة الحديث والسير والتواريخ وليس ذلك من دواء إلا إتقان هذا الفن والرسوخ فيه (١٥).

وأما النقص في الدين فمرجعه رد النصوص واعتبار حقائقها مجازاً من غير طريق قاطعة توجب التأويل، وأفحش ذلك وأشهره مذهب الباطنية في تأويل الأسماء الحسنى كلها ونفيها عن الله على سبيل التنزيه وتحقيق التوحيد بدعوى أن إطلاقها عليه يقتضي التشبيه، وبالغوا في ذلك حتى قالوا إنه لا يقال عنه سبحانه أنه موجود ولا أنه معدوم بل قالوا أنه لا يعبر عنه بالحروف(١٦).

ومن النقص ما ذهب إليه غلاة الأشعرية في نفي حكمة الله وغلاة المعتزلة في نفي كونه سميعاً بصيراً وإيجاب تأويلها بالعليم، وما ذهب إليه غلاة الفريقين في حقيقة الرحمن الرحيم وما في معناها من الرؤوف والودود وأرحم الراحمين واعتبارها مجازاً ونسبة الرحمة إلى الله كنسبة الإنقضاض إلى الجدار في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فيها جِداراً يُرِيدُ أنْ يَنْقَضَّ فأقامَهُ﴾ (الكهف: ٧٧) أو كنسبة الجناح إلى الذل في قوله عز وجل: ﴿واخْفِضْ لهُما جناحَ الذُّل من الرَّحمَةِ﴾ (الإسراء: ٢٤) لقد ظنوا في ذلك تنزيهاً لله مع أن الله قد امتدح نفسه بصفات الرحمن الرحيم الحكيم السميع البصير، ولو أن الجهمية والمعطلة سلكوا مسلك السلف في الإيمان بهذه الصفات لكان خيراً لهم، ولكنهم طلبوا العلم من غير مظانه بل طلبوا ما لا يعلمون، لقد ظنوا أن كل صفة يوصف بها الرب ويوصف بها العبد فإنها تطلق على الرب مجازاً وعلى العبد حقيقة، مع أنه إذا وصف بها الرب فإنما يوصف بها على أتم وصف مجردة عن جميع النقائص، بينما يوصف العبد بها وهي محفوفة بالنقص، بهذا فسر السلف نفي التشبيه ولم يفسروه بنفي الصفات وتعطيلها كما صنعت الباطنية والمتفلسفة، إن أسماء الله الحسنى من المعلوم تمدحه بها في جميع كتبه لا يكفي

---

(١٥) المرجع السابق ص ١٢٤ وما بعدها.

(١٦) لا يوصف الله عند الإسماعيلية بأنه موجود ولا يوصف بأنه لا موجود ولا يوصف بأي من الصفات كالعلم والقدرة والحياة راجع في ذلك كتاب راحة العقل ص ٥٤ لحميد الدين الكرماني.

الإيمان بشيء منها مجازاً إلا أن يصح في ذلك إجماع قاطع، كذلك القول في المحبة والخلة[17] فالله متصف بها منزه عن نقائصها مثل تنزيهه عن نقائص علم المخلوقين وإراداتهم في العليم المريد، إن الجدار ليس مريداً للإنقضاض إلا مجازاً ولكن الله مريد على الحقيقة، إن ورود المتشابه في القرآن معلوم لا ينكر، وأما تفسيره بما يوجب أن يكون ظاهره باطلاً فغير صحيح، لقول الراسخين في العلم آمنا به كل من عند ربنا، ولذم الله الذين في قلوبهم زيغ إذ يتبعون ما تشابه منه.

إن التأويل المجازي لدى المعتزلة على نحو تأويل الزمخشري لقول الله: ﴿أَمَرْنا مُتْرفِيها...﴾ بأن الله يأمر بالفسق والمعاصي مجازاً لا حقيقة، وكذلك قول بعض الأشاعرة أن الله يحب المعاصي حقيقة لا مجازاً مما يتيح الفرصة للقرامطة وغيرهم من المتفلسفة أن يقولوا كذلك نقول نحن في الجنة والنار والنبوة إنها مجاز، ولا خلاف في كفر من آمن بالنبوات مجازاً ونفاها حقيقة، ومن المعلوم أن أسماء الله الحسنى تمدحه بها سبحانه في جميع كتبه أجل وأعظم من جنته وناره وأنبيائه، فلا يكفي الإيمان بشيء منها مجازاً كما لا ينفع إيمان الباطني والمتفلسف بالجنة والنار مجازاً، فلا طريق لسلامة المسلمين من مثل هذه الشبهات والإعتراضات إلا الإيمان بجميع الصفات بما في ذلك ما أطلقه سبحانه وتعالى على نفسه من المحبة والخلة والرحمن كما وردت في الكتاب والسنة مع الإيمان بأنه تعالى: ﴿لَيس كمِثْلِهِ شيءٌ﴾. وإنما يكون نفي التشبيه في هذه الآية بتعظيم الأسماء وإثباتها مجردة عن لوازم مثلها في المخلوقين لا بنفسها كما قالت القرامطة[18].

وبصدد المحكم والمتشابه وقع المتكلمون في عدة أخطاء:

١ ـ دعواهم أن الراسخين في العلم ـ ويقصدون بذلك أنفسهم ـ يعلمون المحكم من المتشابه.

٢ ـ اختلافهم في تمييز المحكم من المتشابه حتى أن ما تعده فرقة محكماً تعده المخالفة لها متشابهاً.

٣ ـ التباس الأمر عليهم وخلطهم بين المتشابه وبين المجاز.

---

(١٧) في المحبة: ﴿فَسَوْفَ يأتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ...﴾ (المائدة: ٥٤) ﴿إنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوابِينَ ويُحِبُّ المُتَطهرينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) وفي الخلة: ﴿واتَّخَذَ اللهُ إبْراهيمَ خليلاً﴾ (النساء: ١٢٥).

(١٨) المرجع السابق ص ١٣٦ ـ ١٣٩، ص ١٩٢.

أما دعوى العلم بتأويل المتشابهات فمبني على ذكر الآية الشريفة الواردة في ذلك ﴿هُوَ الَّذي أنزل عليكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب وأُخَرُ مُتشابِهاتٌ فأما الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زيغٌ فيتبِعُونَ ما تشابَهَ مِنْهُ ابتغاءَ الفِتْنة وابتِغاء تأويله وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاَّ الله والرَّاسِخُونَ في العِلْمِ يقُولُونَ آمنا بِهِ كل مِنْ عِنْد ربِّنا وما يذَّكَّرُ إلا أُولُو الألْبابِ﴾ (آل عمران: ٧)، وقد ثبت لدى أئمة أهل البيت كالإمام علي وزيد والقاسم والهادي وولده المرتضى وفي أمالي السيد أبي طالب وكذلك المؤيد بالله يحيى بن حمزة، ثبت لدى هؤلاء الإعلام من أئمة العترة الأكابر من الأوائل والأواخر أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله، وأن (الواو) للإستئناف وأن الكلام قد تم عند قوله ﴿إلاَّ الله﴾، وذلك قول أبي بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير وطاووس وابن عباس والحسن وأكثر التابعين، وفي حرف أبي بن كعب: ﴿وما يَعْلمُ تأويلهُ إلاَّ الله ويقُولُ الرَّاسخُون في العِلْم آمنا بِهِ﴾، وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين إلى أن قالوا آمنا به كل من عند ربنا، وجمهور الأئمة يذهبون إلى أن الوقف عند قوله إلا الله هو المأثور عن أبي وابن مسعود وابن عباس، حقيقة لقد ذهب مجاهد وطائفة معه أن الراسخين يعلمون تأويله، ولكن لا منافاة بين القولين عند أهل التحقيق ذلك أن لفظ «تأويل» له ثلاثة معان ليس من بينها فهم المتكلمين للتأويل: الأول هو ترجيح المرجوح لدليل وهذا هو اصطلاح الأصوليين والثاني: التأويل هو التفسير لقول يوسف لما سجد له أبواه واخوته: ﴿هذا تأْوِيلُ رؤْياي مِنْ قَبْلُ﴾ وهذا هو اصطلاح المفسرين لمعنى التأويل والثالث: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ تأوِيله يوْمَ يأتِي تأوِيلُه يَقُولُ الَّذينَ نسوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءت رُسُلُ ربِّنا بالحَقِ﴾ (الأعراف: ٥٣) فتأويل أخبار المعاد يعني وقوعها يوم القيامة[١٩].

فلو أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه فذلك لا يعني بحال إحالة الكلام إلى المجاز، ولو صح المجاز على الإطلاق من غير شرط ولا دليل لبطلت الفوائد المأخوذة من الكتاب والسنة بل لبطل فهم بعضنا لبعض، ثم إنهم لا يختلفون في معرفة المجاز من الحقيقة في أشعار الفصحاء وخطب البلغاء ثم يلتبس عليهم الأمر في كلام من لا يصح الإلتباس في كلامه، وما ذاك إلا لاعتبار كل فرقة في الآيات أنها مجاز لمجرد مخالفتها لمعتقدها ومن ثم جاء خلطهم في تحديد المحكم فيه ﴿أفلا يتدبَّرونَ

---

(١٩) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ص ١٤١، ١٤٢.

القُرآنَ . . .﴾ ولكن المتكلمين غالوا في النظر ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله، ولو كان لكل مبتدع أن يحمل آيات الكتاب على ما يوافق هواه لبطل كونه فرقاً بين الحق والباطل وقد ثبت أنه فرقان وأنه يقذف بالحق فيه على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق[٢٠].

ولقد خلط المتكلمون بين ما هو مجاز وما هو متشابه، أما المجاز فله في البلاغة العربية قواعد وأصول إذ لا بد فيه من إحدى قرائن ثلاث:

١ - قرينة عقلية: وهو ما يعلم المتخاطبون استحالة ظاهره من غير تكلفة كقوله تعالى: ﴿واسأل القَرْيةَ التي كُنّا فِيها . . .﴾ (يوسف: ٨٢) والمراد اسأل أهل القرية.

٢ - قرينة عرفية: وهو ما جاز في العقل وامتنع في العرف كما تقول بنى الملك قصراً وكما ورد في قوله تعالى: ﴿يا هامانُ ابْنِ لي صَرْحاً﴾ (غافر: ٣٦) ومعلوم أن البناء من البنائين لا من الملوك أو الوزراء.

٣ - قرينة لفظية: مثل قوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمواتِ والأرضِ﴾ أي منورهما بدليل قوله ﴿مثل نُوره﴾ فأضاف النور إليه مما يدل على أنه رب النور وخالقه وليس هو النور[٢١].

ولكن المتكلمين تجاوزوا قواعد اللغة وجعلوا كل ما يخالف معتقدهم مجازاً، فجعل فريق منهم أسماء الله الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها مجازاً، واعتقد فريق استحالة تسبيح الطير في قوله تعالى: ﴿والطَّير صافاتٍ كلٌّ قدْ عَلِمَ صلاتَهُ وتَسْبيحهُ﴾ مع أن القرآن يفسر بعضه بعضاً وقصة الهدهد مع سليمان وقول الهدهد: ﴿أحطْت بما لمْ تُحطْ بِهِ . . .﴾ ثم تعقله وإنكاره أن يجد قوماً يعبدون الشمس من دون الله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض، فكيف يقال بعد ذلك بالمجاز في تسبيح الطير، وغالت المتفلسفة في ذلك غلواً شديداً حتى اعتقدت المجاز في نعيم الجنة وعذاب النار وألحدت الباطنية في أسمائه سبحانه حين أحالتها جميعاً إلى المجاز.

أما المتشابه فقد سبقت الإشارة إلى أن الرأي الغالب أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله، يقول الإمام زيد: المتشابهات يشتبه علم تأويلها على أكثر العباد ويلتبس

(٢٠) ابن الوزير: إيثار الحق ص ١٥٧.
(٢١) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن.

من قبلها أهل الزيغ، ويقول الراسخون في العلم آمنا بـه بما علمنـا وما لم يعلم تـأويله لنا فعلمه عند ربنا[٢٢].

وحجـة القـائلين أن الـراسخين يعلمـون تـأويله أن الله لا يخـاطب المكلفين بمـا لا يفهمون، وذلك حق فيما فيه تكليف العبـاد من أوامر ونـواه وأفعال إذ يجب أن يكـون لهم إلى معرفته طريق، هذا القسم من كتاب الله هو خطابه للمكلفين، أما القسم الثاني فهو ما لم يكن فيه طلب أمر منهم، مثل فواتح السـور وما شـاكلها، فلا دليل على أنه يسمى خطابـاً للمكلفين، ولذا أجاز الإمام يحيـى بن حمزة في فواتح السور جهل الراسخين.

وتأويل المتشابه لن يفيد إلا معرفة ظنية وذلك لا يسمى علماً. وقد وصف الله الذين في قلوبهم زيغ بأنهم يتبعون المتشابـه كما وسمهم بسمتين ذميمتين: ابتغـاء الفتنة وابتغـاء تـأويله فثبت تحريمهمـا، فكيف نجعل بعـد ذلك التـأويل الـذي دلت الآية على تحـريمه واجباً، والتأويل الذي دلت الآية على ذمه ممدوحاً وكيف يكون لله شركاء في علم التأويـل المتشابه، إن قوله تعالى: ﴿وما يعْلَمُ تأوِيلَهُ إلاَّ الله والرَّاسِخُون في العِلْمِ يقولونَ آمنَّا بِهِ﴾ قسيم مخالف إذ المراد وما يعلم تأويله إلا الله (زأما) الراسخون في العلم فيقولون آمنا به، والقسـم المخالف يكون ما بعده مخالف لما قبله كنحو قولـه تعالى: ﴿أمَّا منْ ظَلَمَ فسوْفَ نُعذِّبهُ. . . وأما منْ آمَنَ. . ﴾ (الكهف: ٨٧) يؤكد هذا المعنى قراءة ابن عباس: ﴿وَيقُولُ الرَّاسِخونَ في العِلْمِ آمَّنا بِهِ. . . ﴾ وأنه لا بد من الوقف على (الله)[٢٣]

خلاصة القول إن أئمة الزيديـة وعلماءهم على أن المتشـابه لا يعلم تـأويله إلا الله، وأنه ليس لبشر أن يعرف تأويل جميع أفعال الله، وإذا كانت الملائكة لم يعرفوا حكمـة الله في خلق من يفسـد في الأرض ويسفك الـدماء، ولم يخبـرهم سبحـانـه بعـد استفسـارهم بالحكمة تفصيلاً وإنما ردهم إلى الجملة التي كانوا بهـا معتقدين وبهـا مكتفين ﴿إنِّي أعْلمُ ما لا تعْلمُونَ﴾ فاعترفوا بقصور علمهم وقـالوا ﴿لا عِلْم لنـا إلاَّ ما علَّمْتنـا﴾ فكيف لبشر أن يحيط بتأويل المتشابهات، إن المتشابه هو ما لاتتضح في العقل حكمتـه أو صحته ومنـه ما يتعلق بـذات الله وصفاتـه ومنه مـا يتعلق بأفعـالـه كخلق من يعلم أنه لا يؤمن وذلـك أدق المتشـابه، والـواجب فيه وفي غيـره ـ كحروف التهجي في أوائـل السور ـ هـو التـوقف عن

---

(٢٣) المرجع السابق ص ١٦٠ ـ ١٦٣.

التعليل أو المعنى مع الإيمان بعدم الخلو من الحكمة(٢٤).

إنه يترتب على التدقيق الفلسفي في المتشابه أمور كلها مرذولة منها:

١ - مرض القلوب: إذ لا يدقق في المتشابه ويتبعه إلا الذين في قلوبهم زيغ كما يقول القرآن.

٢ - إعطاء الحجة للفلاسفة والباطنية الذين يعطلون الصفات ويؤولون النبوات والأخرويات: إذ أنهم للمتكلمين قائلون: مذهبنا ببطلان طريقتكم في الإستدلال كمذهب مخالفيكم من المسلمين وأنتم لا تكفرونهم ولا تنسبونهم إلى العناد فسووا بيننا إن كنتم عدلية كما زعمتم.

٣ - لزوم الشك المطلق لأن كل ناظر يجوز أن يعرض له الشك في تلك الدقائق وذلك لازم الإستدلال بالخفي على الجلي.

٤ - الإزدراء بالسلف الصالح ومن اقتدى بهم واعتقاد قصورهم.

٥ - التسبب إلى الاختلاف والتفرق المحرم بنص كتاب الله تعالى.

٦ - تكفير من لم يعرف تلك الطرسالدقيقة معرفة محققة مع ما في التكفير من التشديد وأنه من كفر من ليس بكافر كفر(٢٥).

ولا يقال إن استدلال المتكلمين من جنس استدلال إبراهيم عليه السلام على عدم ألوهية الكواكب الأفول، لأن الأفول لازم عن النظر في الملكوت لقوله تعالى: ﴿وكَذَٰلِكَ نُرِي إبراهِيمَ ملكُوتَ السَّمواتِ والأَرْضِ﴾، إنه من جنس دليل الآفاق الذي أشار إليه سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتُنا في الآفاقِ﴾ ذلك الدليل المستمد من القرآن في قوله تعالى: ﴿أفلا ينْظُرُونَ إلى الإبلِ كيْفَ خُلِقَتْ..﴾ لم يقل إبراهيم عليه السلام: الأفول عرض وهو زائل، والعرض ملازم للجسم، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث إذن الكواكب حادثة ولا بد لها من محدث، إن استدلال إبراهيم هو دليل الآفاق الذي أشار إليه القرآن لا دليل الأكوان الذي يستدل به المتكلمون.

خلاصة القول إن التدقيق الفلسفي في التوحيد ينتج الفساد، ذلك أن الإسلام دين

---

(٢٤) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ص ١٧.

(٢٥) المرجع السابق ص ١١، ١١٢.

الفطرة ، ولا تؤيد الفطرة بالفلسفة .

على أن النصح بترك الخوض في علم الكلام لا يعني الحث على إهمال النظر، وإنما المراد التحول عن الكلام في ذات الله ومتشابه آياتنا إلى التفكير في عجائب مخلوقاته وذلك ما حث عليه سبحانه .

ثانياً: في الدفاع عن المحدثين:

سبقت الإشارة إلى أن ابن الوزير قد ألف كتابيه «العواصم والقواصم» ومختصره (الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم) للرد على شيخه جمال الدين الذي حمله التعصب على تجريح أهل السنة ورجال الحديث، ولا يعد رد ابن الوزير انصافاً منه للمحدثين فحسب، بل إنه عبر بذلك عن اتجاه في المذهب الزيدي يعد هو راشده تابعه في ذلك بعض كبار رجل المذهب كالشوكاني ألا وهو تفتح الزيدية على أهل السنة بعامة وأهل السلف ورجال الحديث بخاصة، ولقد مكنت لهذا الإتجاه لدى ابن الوزير عدة أسباب:

١ ـ إن النفور من علم الكلام لكثرة المراء والجدل فيه ولإثارته الشكوك لا بد أن يجنح بالمرء إلى الميل إلى من يرجحون جانب الإيمان والتسليم ـ وهم أهل السلف ورجال الحديث ـ على المجادلة والمعارضة .

٢ ـ إن إعراض الزيدية عن المحدثين ـ كما يريد ذلك شيخه جمال الدين ـ أمر خطير، إنه يعني إعراض عن سنة الرسول، إنه من الخطأ القول بالرجوع إلى أئمة الزيدية في علوم الحديث ومعلوله ومردوده ومقبوله[٢٦] ما يكفي أهل الإجتهاد من أهل الإسلام، وإنما الذين صنفوا في ذلك كله هم علماء الحديث، وليس لأئمة الزيدية في ذلك تصنيف البتة ، والذي تعرض لذلك منهم إنما تعرض لجمعه فقط، أما الإسناد وعلم الجرح والتعديل وعلم العلل فليس للزيدية في هذا الفن تأليف البتة، وهي علوم جليلة لا بد أن يعرفها أهل الإجتهاد، والقول بالرجوع إلى الزيدية في الحديث كالقول بالرجوع إلى علم الحديث في معرفة الطب أو إلى أئمة الزهد في علم الأدب[٢٧] .

---

(٢٦) الكلام في الحديث مقسم على أربعة فنون معرفة العلل ومعرفة الرجال ومعرفة علوم الحديث وطرقه . الروض الباسم : جـ ١ ص ١٢٠ .

(٢٧) ابن الوزير: الروض الباسم . جـ ١ ص ٨٨، ٨٩ .

ولم يصنف من الزيدية في الحديث غير القاضي زيد والإمام أحمد بن سليمان والأمير الحسين والإمام يحيى بن حمزة وكتبهم خالية من الإسناد وعن بيان من خرج الحديث من الأئمة، وحتى لو خالف المحدثون الزيدية في بعض الإعتقادات فقد أجمع أئمة الزيدية على قبول أخبار المخالفين وإلا لضاع أكثر الحق عن تصانيف الزيدية.

٣ ـ ولو اتهمنا رجال الحديث في الحديث لبطل العلم بحديث رسول الله بالمرة، تماماً كما لو اتهمنا النحاة في النحو واللغويين في اللغة والفقهاء في الفقه والأطباء في الطب، إذن لا يتعلم جاهل ولا يتداوى مريض[٢٨].

٤ ـ ولا يؤاخذ رجال الحديث بأقوال الحشوية والكرامية في الإعتقادات كما لا تلزم الزيدية قول جهالهم من المطرفية[٢٩] والحسينية[٣٠]، بل إن نقاد الحديث وأئمة الأثر أعداء بطبيعتهم للحشوية، لأن هؤلاء إنما سموا كذلك لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية أي يدخلون فيها ما ليس منها، يقول نشوان الحميري: إنما سموا الحشوية بذلك لكثرة قبولهم الأخبار من غير إنكار، بينما مهمة المحدثين تنقية صحيح الحديث من مكذوبه، فكيف ينسب إليهم معتقد خصومهم من اعتقاد تشبيه ونسبة الكبائر إلى الأنبياء.

هذا ويمكن تصنيف أسباب خصومة المعتزلة وبعض الزيدية بعامة والسيد جمال الدين بخاصة للمحدثين على نحو الآتي:

١ ـ أن المحدثين متصفون من وجهة نظر أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين بالجمود وقبول الأحاديث على ظاهرها وترك التأويل.

٢ ـ اعتراض على بعض الأحاديث من حيث السند وهذه تنقسم إلى قسمين:
أ ـ قبول رجال الحديث للمراسيل ولرواية بعض المجاهيل.
ب ـ قبول رجال الحديث لرواية بعض الذين يشك في عدالتهم، وهؤلاء على صنفين، صنف يشك في عدالته لموقفه المناوىء للإمام علي كأبي موسى الأشعري وعمرو بن

(٢٨) المرجع السابق ص ١٢١ الجزء الأول.
(٢٩) نسبة إلى رجل يقال له مطرف بن شهاب في أواخر القرن السابع.
(٣٠) نسبة إلى الحسين بن القاسم بن علي العياني، ادعى الإمامة وأنه أعلم من رسول الله لأنه أكثر علماً بعلم الكلام منه ص ٣ جـ ٢ الروض الباسم.

العاص، وصنف يشك في عدالته لمآخذ خلقية ودينية عليه كالوليد بن عقبة ومروان بن الحكم.

٣ ـ اعتراض على بعض الأحاديث من حيث المتن: وهذه بدورها على صنفين:

أ ـ أحاديث مروية تخالف آراء المعتزلة والزيدية: كالتجسيم والجبر والرؤية يوم القيامة والشفاعة لأهل الكبائر.

ب ـ أحاديث ظاهرها مستنكر وتبدو مجافية للعقل.

نعود إلى الإعتراض الأول للرد عليه، وأعني به أن المحدثين متصفون بالجمود بينما يتصف المعتزلة بالذكاء والفطنة، إن الفلاسفة تدعي من الذكاء والفطنة مثل ما يدعيه بعض المعتزلة، وتعتقد في المسلمين كلهم ـ بما في ذلك المعتزلة ـ مثل ما يعتقده بعض المعتزلة في المحدثين، فإنهم يعتقدون أن المتكلمين غير ممارسين للعلوم العقلية على ما ينبغي لمراعاتهم في كثير من المواضع لقواعد الإسلام وأنهم ـ أي الفلاسفة ـ قد انفردوا باستخدام علم المنطق وبشدة الغوص في لطائف الغوامض، فلا حجة للمعتزلة على المحدثين بأكثر من حجة الفلاسفة على المتكلمين، إن المحدثين هم أهل العناية بحديث رسول الله، وهذه صفة شريفة توجب توقيرهم لا وصفهم بالجمود وترك التأويل، ولم ينفرد المحدثون بترك الخوض في علم الكلام بل شاركهم في ذلك جميع أئمة الفنون المبرزين فيها المقتصرين عليها كأئمة الفقه والتفسير واللغة وسائر الفنون، بل إن بعض علماء الكلام قد شاركوا المحدثين في ترك التأويل والنهي عن الخوض في علم الكلام كالجويني والغزالي والرازي، بل إن شيخ المعتزلة أبا القاسم البلخي أثنى على عقيدة العامة وقال هنيئاً لهم السلامة، كذلك الإمام المؤيد بالله وهو من أجل علماء الزيدية كره التدقيق في علم الكلام وحث على الإشتغال بالفقه في كتاب الزيادات، ورجع ابن منصور الحسني ـ من علماء الزيدية ـ عن علم الكلام ونهى عن الخوض فيه، وقال ابن أبي الحديد في علم الكلام من قصيدة له:

سافرت فيك العقول فما	ربحت إلا عناء السفر
رجعت حسرى وما وقفت	لا عين ولا أثر[٣١]

وما ترك المحدثون علم الكلام لجمود فطنتهم وإنما تركوه اتباعاً للقرآن.

---

(٣١) ابن الوزير: الروض الباسم جـ ٢ ص ٦ ـ ١٢.

٢ ـ الرد على الإعتراض الثاني المتعلق بإسناد بعض الأحاديث:

إن جواز قبول المراسيل هو مذهب المالكية والمعتزلة والزيدية، وقد نص على ذلك أبو طالب في كتاب المجزي والمنصور في كتاب صفوة الأخبار، وقد أجمع التابعون على قبول المراسيل حسب قول ابن جرير الطبري، ومذهب الشافعية قبول المراسيل إذا لم يعارضها مسند صحيح فإذا كان الجم من الأئمة من فرق الإسلام قد نصوا على وجوب قبول المرسل بل ادعى ابن جرير الطبري وغيره الإجماع على قبوله فكيف ينكر المعترض على المحدثين ذلك.

وأما قبول رواية المجاهيل من العلماء أو من المسلمين فقد ذهب إلى ذلك أئمة الحنفية وكثير من المعتزلة والزيدية وهو أحد قولي المنصور بالله في كتابه هداية المسترشدين، وهو الذي ذكره عالم الزيدية ومصنفهم وعابدهم وثقتهم عبد الله بن زيد العنسي في الدرر المنظومة بعبارة محتملة الرواية عن مذهب الزيدية كلهم، فكيف تنكر أيها الزيدي ـ المقصود هو السيد جمال الدين ـ ما ذهب إليه نفر من أئمة الزيدية ومحققيهم، وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فالأمر القرآني يدل على وجوب سؤال جميع العلماء عدا الفاسق منهم[٣٣].

أما رواية الأحاديث عن بعض الصحابة ممن عرف بمناوأته للإمام علي أو على الأقل بعدم موالاته له فإن الشيعة يستندون في هذا الإعتراض على قول الرسول عليه الصلاة والسلام لعلي: لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق[٣٤]، وإذا كانت صفة النفاق قد لحقت من أبغض علياً ففي ذلك قدح في عدالته.

يرد ابن الوزير أن ذلك الحديث متعلق بزمن الرسول فقط[٣٥] وإلا لحقت صفة النفاق بعض كبار الصحابة ممن حارب علياً وقد شهد لهم الرسول بالجنة، والخوارج يبغضون علياً بل ويكفرونه ولم يعدهم علي نفسه منافقين مع عظم ذنبهم، هذا ولا يشترط في العدالة ـ في رأي ابن الوزير ـ ترك جميع الذنوب، ولكن العدل من اجتنب الكبائر

---

(٣٢) الحديث المرسل هو ما سقط في سنده الصحابي عكس الحديث المسند الذي تبلغ الرواية فيه منتهاه وهو الصحابي.

(٣٣) ابن الوزير: الروض الباسم جـ ١ ص ٢٠، ٢١.

(٣٤) ابن الوزير: الروض الباسم جـ ١ ص ١٤٩.

(٣٥) في عبارة لحذيفة بن اليمان: كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله بكراهيتهم لعلي.

وكانت محاسنه أكثر من مساويه كما قال الإمام الشافعي(٣٦)، وفي رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: المسلمون عدول بعضهم على بعض في الشهادات إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، وقال عبد الله بن زيد من علماء الزيدية في كتابه الدرر المنظومة: العدالة أداء الواجبات واجتناب الكبائر من المستقبحات(٣٧)، وإذا كان ذلك كذلك فالصحابة كلهم عدول على الإطلاق إلا القليل النادر.

أما أبو موسى الأشعري فيدافع ابن الوزير عنه وعن حجته ويبرر تصرفه يوم التحكيم، وأما معاوية وعمرو بن العاص وقد رويت عنهم أحاديث في الصحاح فقد ثبت صدقهم، ويسرد ابن الوزير الأحاديث المروية عن معاوية ـ وكلها في الأحكام ـ وعددها ثلاثون وهي أحاديث صحيحة، والمروية عن عمرو بن العاص وعددها عشرة في الأحكام ولم يعترض عليها المعتزلة أو الشيعة(٣٨).

أما من يشك في عدالته لمآخذ خلقية ودينية عليه، فإن بلغت حد الفسق ففي ذلك قدح في عدالته والرواية عنه كما هو حال الوليد بن عقبة وبسر بن أرطاة(٣٩)، وأما رواية المحدثين عن مروان بن الحكم بعد معرفتهم بجرحه وحاله وما اتهم به فلا تدل على تعديله عندهم في أمر دينه بالإجماع، وإنما رووا عنه بعد الإعتماد على غيره، فقد يفيد خبر الفاسق(٤٠) الظن ولكن لا يعتمد عليه إذ انفرد، يدل على ذلك أن الأحاديث المروية عن مروان قد روتها الكتب الستة من الصحاح عن الثقات، هذا وقد روى مروان عن عثمان وعلي، وإنما يعترض على المحدثين لو أنهم رووا حديثاً في الحلال والحرام وحكموا بصحته ولم يكن لهم طريق في العلم به غير مروان(٤١).

٣ ـ اعتراض على متن بعض أحاديث: ولعل هذا الإعتراض هو السبب الأساسي للفتور ـ ولا أقول النفور ـ بين المعتزلة وبين المحدثين، وأول صنف منها أحاديث تخالف

---

(٣٦) ابن الوزير: الروض الباسم جـ ١ ص ٢٨.

(٣٧) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٩.

(٣٨) المرجع السابق جـ ٢ ص ١١٣ ـ ١٢٠. القاعدة العامة يرفض الحديث المروى عن صاحب الهوى أو الرأي أو المذهب السياسي فيما وافق هواه أو رأيه أو مذهبه أما غير ذلك فلا حرج.

(٣٩) الأول متهم بشرب الخمر والزيادة في الصلاة وكان من أسباب ثورة الناس على عثمان أما الثاني فقد ذبح ابني عبيد الله بن عباس في حملته على اليمن لاستخلاصها من ولاية علي لصالح معاوية.

(٤٠) يشير ابن الوزير إلى الوليد بن عقبة.

(٤١) ابن الوزير: الروض الباسم جـ ١ ص ١٤٠، ١٤١.

آراء المعتزلة والزيدية في الأصول كالتجسيم والجبر والرؤية يوم القيامة والشفاعة لأهل الكبائر، ويتخذ ابن الوزير منها ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: التأويل في حالتي التجسيم والجبر.

الموقف الثاني: قبول رأي المحدثين وأهل السنة وترجيحه على رأي المعتزلة والزيدية لتواتر الأحاديث بصدده كما هي الحال في مسألة الرؤية يوم القيامة.

الموقف الثالث: التوفيق وبيان أن لا تعارض بين العام والخاص كما هو الحال في مسألة الشفاعة لأهل الكبائر.

وفي جميع المواقف لا يصح اتهام رجال الحديث بتعمد الكذب لأنهم المرجع في علم الحديث، وإذا كان الرسول قد نهى عن تكذيب أهل الكتاب خوفاً من تكذيب الصدق ورد الحق فأولى ألا يرد أهل الحديث، والخطأ في القبول أهون من الخطأ في الرد والتكذيب، إننا متى أخطأنا في التكذيب كان ذلك تكذيباً لكلامه، والخطأ في القبول كذب عليه والخطأ في الرد تكذيب لكلامه، ورد رجال الحديث تفسيق لهم، بينما التأويل تصديق لهم، وتصديق المسلمين أولى من تفسيقهم[٤٢].

ومن ناحية أخرى كل ما خالف الأدلة القطعية من الأحاديث الظنية في متنها أو معناها وجب العمل بالقطعي دون الظني إجماعاً، على أنه يجب التنبيه إلى أن كثيراً من المتكلمين يظنون في بعض الشبهات أنها أدلة قطعية، فيخالفون الأحاديث الصحيحة معتقدين فيمن عمل بالحديث أنه يقدم الظن على العلم، كما كان أن كثيراً ممن لا يعرف الحديث ويمارس علومه ظن في بعض الأحاديث أنها ظنية وهي متواترة تواتراً لفظياً أو معنوياً.

وفي كتاب الله شواهد بجميع ما أنكرته المبتدعة من أحاديث الصحاح، وهم يلجأون في هذه الشواهد ـ من آيات ظاهرها التشبيه أو الجبر ـ إلى التأويل، فلم لا يفعلون ذلك في الحديث، وفي التأويل تصديق للمحدثين بينما التكذيب تفسيق لهم.

ويدور أكثر التأويل على حمل الكلام على المجاز اللغوي، وفيه الجلي والدقيق والغريب والعميق، والمجاز مرسل واستعارة، فالمرسل الذي علاقته غير المشابهة كاليد في القدرة والنعمة وله أقسام كثيرة، والإستعارة حيث تكون العلاقة هي المشابهة وهي

---

(٤٢) ابن الوزير: الروض الباسم جـ ٢ ص ٥٠.

مطلقة ومجردة ومرشحة، فالمطلقة التي لا تتبع بصفات المشبه ولا بصفات المشبه به، والمجردة التي تتبع بصفات المشبه مثل أسد شاكي السلاح والمرشحة التي تتبع بصفات المشبه به مثل قوله: له بلد أظفاره لم تقلم، وقرائن المجاز ثلاث: عقلية وعرفية ولفظية، وسر الخلاف بين المتكلمين والمحدثين يدور حول القرينة، إذ يجعل المتكلمون قرينة المجاز عقلية في كثير من آيات الصفات والأحاديث والتي تقتضي التأويل، فإن سئلوا في ذلك أحالوا في إثباتها إلى النظر في دقائق المعارف العقلية[٤٣] بينما يقتصر المحدثون على ما تجيزه اللغة فضلاً عن عدم ميل المحدثين إلى الخوض في التأويل مستمسكين بالآية: ﴿ولا تَقف ما لَيس لكَ به عِلْمٌ﴾

أما بصدد رؤية الله يوم القيامة فإن ابن الوزير يرجح رأي أهل السنة ورجال الحديث على رأي المعتزلة والزيدية الذين ينكرون الرؤية ويطعنون في قيس بن حازم راوي الحديث: (ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة التمام لا تضامون في رؤيته)، ويرد ابن الوزير على ذلك بأن أحاديث الرؤية مستفيضة ورواتها كثيرون على رأسهم إمام الجميع علي بن أبي طالب، وإمام المعتزلة وأهل السنة أبو بكر الصديق وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبو هريرة وعبد الله بن عمر وأنس ابن مالك وجابر بن عبدالله الأنصاري ومن التابعين سعيد بن المسيب والحسن البصري وعبد الرحمن بن أبي ليلى وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير وطاووس وعبد الله بن المبارك وأئمة المذاهب الأربعة وغيرهم كل هؤلاء قد روي عنهم القول بالرؤية[٤٤].

وقد روى الصحابة أكثر من ثمانين حديثاً في الرؤية بعضها متفق عليها مخرجة في صحيحي البخاري ومسلم وفيهما ثلاثة عشر حديثاً بل إن بعض رجال الحديث قد رووا أحاديث الرؤية عن طريق زيد بن علي رضي الله عنهما[٤٥].

بصدد مسألة الشفاعة لأهل الكبائر فإنها مذهب مشترك بين السني والشيعي والمعتزلي والأشعري، إذ قد أظهر القول به علماء من كل الفرق، إنها ليست من المسائل الرئيسية في الخلاف بين المعتزلة والزيدية، من القائلين بذلك أبو القاسم البستي ـ وكان من الزيدية من أصحاب المؤيد بالله، ومحمد بن شبيب وغيلان الدمشقي رأس المعتزلة

---

(٤٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٧ ـ ٥٩.

(٤٤) المرجع السابق جـ ١ ص ١٥٧.

(٤٥) المرجع السابق جـ ١ ص ١٧.

ومويس بن عمران وأبو شمر وصالح قبه والرقاش والصالحي وغيرهم[٤٦]، ومن أئمة الزيدية الداعي يحيى بن المحسن وأحمد بن يحيى المرتضى.

ولا تعارض بين الأحاديث الدالة على خروج أهل الإسلام من النار وبين آيات الوعيد الدالة على خلود أهل النار في النار، ذلك أن العموم والخصوص لا يتناقضان عند جميع فرق الإسلام، إن القرآن مشحون بالعموم والخصوص، فالله قد نفى الخلة والشفاعة في قوله تعالى: ﴿الأخلاء يومئذٍ بعضهم لبعضٍ عدوٌ إلاَّ المتَّقين﴾ وقال: ﴿لا يشفعون إلاَّ لمن ارتضى﴾ فأثبت الخلة والشفاعة لمن اتقى ولمن ارتضى بعد أن نفاهما مطلقاً[٤٧]، فما ورد في خروج أهل الاسلام من النار صحيح الأخبار المتواتر معناها عند العلماء الأخيار لا يتعارض مع آيات الخلود في النار للقاتل عمداً أو المصر على الربا.

أما الصنف الثاني من الأحاديث التي يعترض بعض المعتزلة والزيدية - أو أصحاب النزعة العقلية عموماً - فهي تلك التي يبدو ظاهرها مستنكراً غير مقبول لدى العقول، يرى ابن الوزير أنه لا ينبغي رد هذه الأحاديث، وإنما من مراتب التأويل حمل الكلام على التخيل وهو رؤية مثال الشيء في اليقظة وهو كالمنام إلا أنه يكون في اليقظة، من ذلك ما روي من أن موسى لطم ملك الموت وفقأ عينه حين جاءه، يقول ابن قتيبة: أذهب موسى العين التي هي تخييل وتمثيل وليست على حقيقة خلقته الروحانية فعاد كما كان لم ينقص منه شيء[٤٨]، واعتراض المعتزلة ليس فحسب في نسبة عين يمكن أن تفقأ لملك الموت وإنما لما فعله موسى من اعتراض على مجيء أجله، ويرد ابن الوزير أن الأنبياء ينبغي أن يستأذنوا في قبض أرواحهم وهو ما لم يفعله ملك الموت مع موسى، فلما تنبه عادت إليه عينه المتخيلة.

ومن ذلك أيضاً حديث رؤية النبي ﷺ للجنة والنار - على حائط أمامه وهو يصلي بأصحابه صلاة الكسوف، ولما كان الحائط لا يتسع لهما على تقدير الوجود الحقيقي - وإن كانت عبارة (على حائط أمامه) لم ترد في الصحاح الستة وإنما ذكرها ابن الأثير في النهاية - فإنما كان ذلك على سبيل التخيل وتنكر المعتزلة الوهم أو التخييل إلا في المنام أو عند تغير العقل من مرض أو غيره، غير أنه قد ورد في ذلك قول الله: ﴿يُخَيَّلُ إليْهِ مِنْ

(٤٦) المرجع السابق جـ ٢ ص ٧٧.

(٤٧) المرجع السابق جـ ٢ ص ٧٨.

(٤٨) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٨.

بسِحْرِهِمْ أنَّها تسْعَى﴾ فرؤية ما لا وجود لـه في الحقيقة ممكن في حـال اليقظة ومـع صحة العقل، إنه من المتواتر عن أرباب الرياضيات وملازمة الخلوات أنهم يرون في اليقظة مثـل ما يراه الناس في النوم ويسمعـون مخاطبـات من غير رؤيـة مخاطب [٤٩]، ولم تنكـر ذلك الفلاسفة مع دعواهم الاستناد إلى العقل في كل رأي لهم.

ومن ذلك أيضاً حديث: (يؤتى بالموت على صورة كبش يوم القيامة فيذبح)، فظاهر الحديث مخالف للعقل عند أهـل الكلام لأن المـوت عندهم عـرض ولا يستحيل العـرض جسماً، ويمكن تأويـل الحديث أنـه لثقة أهـل الجنة في الخلود وفي حيـاة لا موت بعـدها يخيل إليهم ذلك أو أن الرسول قد ضرب بذلك على الخلود مثلاً.

فلا مبرر لسخـرية بعض أصحـاب الكلام واستهـانتهم بما يخـالف ظاهـره العقول، وخاصة أن البحث والتأويل من جليات الأمور عند أهل العقول، وإن أعرض أهل الأثر عن التأويل فما ذاك عن تبلد ذهن ولكنهم رغبوا في الاتباع وكرهـوا الإبتداع وعضـوا بالنـواجذ على الاقتداء [٥٠].

تعقيب:

الخصومة بين المعتزلة والمحدثين تمثل في حقيقة الأمر ذلـك التعارض بين العقليـة الناقدة والعقلية الحافظة، ومع أن العصر الإسلامي قد عرف رجالاً جمعوا بين شتى صنوف الفكـر كالـطب والفلسفـة والمـوسيقى فـإنـه لم يكن بين الحفـاظ فـلاسفـة ولا بين القـراء متكلمـون [٥١]. حقيقة لقـد آثر رجـال الحديث الاقتـداء وترك التـأويل ولا يجـوز اتهـامهم بالجمود: ولكن يبقى دورهم في أنهم أمنـاء على حديث رسـول الله لا يتجاوزونـه إلى أن يدلوا بدلوهم في المسائل الكلامية بين الفـرق الإسلاميـة، فذلـك ما يثيـر عليهم أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين على الخصوص، وبخاصة إذا شـاب آراءهم شيء من الحشو أو التشبيه كمقاتل بن سليمان وأبي سعيد الدارمي وابن كرام.

---

(٤٩) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٦.

(٥٠) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٢.

(٥١) والـذين غلبت عليهم الفلسفة أو الكـلام ممن جمعوا بين شتى علوم الـدين كـالغـزالي والـرازي لم يكونوا حفاظاً بينما أعرض الذين غلبت عليهم دراسة الحديث ممن جمعوا علوم الـدين عن الفلسفة كالسيوطي ونجد مفسراً متكلماً متفلسفاً ولكنه غير محدث كالـرازي ونجد مفسـراً محدثـاً ولكنه غيـر متكلم ولا متفلسـف كالسيوطي

ولا ينبغي للمتكلمين أن يتسرعوا في رد الأحاديث لمجرد معارضتها لآرائهم أو مخالفة ظاهرها للعقول، إذ أن النظام قد تسرع برد الحديث: (لا تشربوا من أفواه القرب) قائلاً وماذا في أفواه القرب حتى لا نشرب منها، حتى سمع أن رجلاً شرب من فاه القربة فلدغته حية فمات، فندم النظام على تسرعه، إن للمتكلمين في التأويل لمندوحة عن التسرع إلى التكذيب، وما بالهم يبيحونه في القرآن ولا يبيحونه في الحديث.

بقي أن لا أوافق ابن الوزير على اعتباره علم الحديث أفضل العلوم، لا إنكار لفضل الحديث، وإنما لأن ذلك قد أورده معارضة لدعوى المتكلمين شرف علم الكلام على سائر العلوم، وإذا كان شرف علم الحديث لشرف قائله فعلوم القرآن أولى، وإذا كان فضل الحديث لأنه مرجع الأصولي والفقيه والنحوي واللغوي والواعظ والصوفي والمفسر فالقرآن أولى وأولى. فلنسقط دعوى المتكلمين دون أن نستبدل بها غيرها، فعلوم الدين كلها متكاملة لا متفاضلة.

ثالثاً: في إثبات الصانع وفي النبوات:

١ ـ في إثبات الصانع:

رأى أكثر العلماء أن معرفة الله ضرورية لا تحتاج إلى نظر وقال آخرون تحتاج فقط إلى تذكر يوقظ من سنة الغفلة كتذكر الموت الذي تقع الغفلة عنه ﴿أفي الله شكٌّ فاطِرُ السَّمَواتِ والأرْض﴾[٥٢].

وعلم الأنبياء إلّهي لا نظري، ويقصد ابن الوزير بذلك أن يميز بين معرفة الأنبياء لله وتعريفهم البشر إياه وبين أدلة المتكلمين على وجوده، ولو اشتغل بالنظر لنقل إلينا نظرهم وكيفية استدلالهم، ولكنهم لم يأخذوا عقائدهم عن النظر ولم يعتمدوا على أدلة الكلام، ولو أنهم اعتمدوا طريق النظر لصنفوا فيه[٥٣]، ولكن الله دعاهم إلى الإيمان والتسليم: ﴿فإن حاجُّوكَ فقُلْ أسْلَمْتُ وجْهِيَ لله ومَنْ اتَّبعني﴾[٥٤].

ولا يقال إن أدلة المتكلمين من جنس دليل إبراهيم حين استدل على عدم ألوهية

---

(٥٢) ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص ٤٢.

(٥٣) ابن الوزير: البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، المطبعة السلفية ـ القاهرة ١٣٤٩.

(٥٤) وآية أخرى تحث على الجدل الحسن: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتي هِيَ أحْسَنُ﴾.

الكواكب أو القمر أو الشمس بالأفول، لأنه لم يقل: الأفول عرض، والأجسام لا تنفك عن الأعراض، فالكواكب لا تنفك عن الأعراض، وكل عرض فهو محدث، فالأفول حادث، ومن ثم يلزم أن تكون الكواكب حادثة، لملازمة الأفول لها، وكل حادث فله محدث، فالكواكب لها محدث هو الله.

يخلص ابن الوزير من ذلك إلى أن دليل إبراهيم ليس من جنس دليل الأكوان (٥٥) لدى المتكلمين، كذلك لا يرى ابن الوزير أن دليل الممانعة لدى المتكلمين ـ أو بالأحرى الأشاعرة ـ مستنبط من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾(٥٦)، فليس في القرآن ولا في سائر الكتب المنزلة ولا في كلام النبي ولا غيره من الرسل ما يجري على منهج أهل النظر، على أن ذلك لا يعني إنكار النظر، وإنما طرق معرفة الله على مناهج الرسل والسلف على ثلاثة دلائل: دليل الأنفس ودليل الآفاق ودليل المعجزات، ودليلا الأنفس والآفاق قد أشارت إليه الآية: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣).

أما دليل الأنفس فقد أشارت إليه آيات: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ..﴾ (الحج: ٥) وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ...﴾ (المؤمنون: ١٢) من نطفة مستوية الطبيعة يكون منها السمع والبصر وما به يطعم وما به يشم، والصلب والرخو، ثم تتغير بنا الأحوال وتتناقل بنا الأطوار: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ (الزمر: ٦) ولو جاز مثل ذلك بغير صانع لجاز أن تصبح لنا دور معمورة أو مصاحف مكتوبة أو ثياب محكومة أو حلي مصنوعة بغير بان ولا كاتب ولا حائك ولا صانع، ولو كان هذا الأثر بالطبع كما يزعم الطبيعيون والدهريون لكائن أثراً واحداً كما لو جمدت النطفة بطبع البرد أو لو ذابت أو تنتنت، والطبع كما يقول الإمام المؤيد بالله لو

---

(٥٥) الأكوان هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

(٥٦) خلاصة دليل الممانعة: لو كان إلهان فأكثر لجاز إن اختلفا ولم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما معاً، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم أحدهما دون الآخر ويستحيل أن يتم مرادهما معاً وإلا لكان العالم موجوداً معدوماً ما، ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما وإلا لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً، فلا يبق إلا أن يتم مراد واحد ويبطل مراد الآخر فالذي تبطل إراداته عاجز والعاجز ليس بإله ولقد سبق لابن رشد أن انتقد هذا الدليل كما انتقد سائر أدلة المتكلمين مبيناً أنها لا تجري مجرى الشرع على نحو أفصح وأوضح من انتقاد ابن الوزير.

سلمنا بوجوده لا يحصل به الشيء على قدر الحاجة، وإنما يكون بمقدار قوته وضعفه، كالنار تحرق لا على قدر الحاجة بل على قدر قوتها وتنقص عن الحاجة إذا خففت، والقول بالطبع كالقول بتجويز أن يصير المداد مصحفاً مكتوباً معرباً لا لحن فيه ولا غلط من غير كاتب، بل إن إحكام صنع الإنسان لأبلغ وأعجب، انظر إلى الأنملة من الأصبع كيف وضع الله فيها جلداً ولحماً وعصباً وشحماً وعروقاً ودماً وعظماً وظفراً وشعراً، كل واحد منها يخالف الآخر قدرة وحياة واستواء وانحداراً وخشونة وليناً وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وصلابة ورخاوة، ثم خلق في بعضها الحياة دون بعض كالشعر والظفر، وجعلها مدركة لأمور شتى كالحرارة والبرودة واللين والخشونة.. ومن لطف حكمته اختلافها في الطول والقصر حتى تستوي عند القبض على الأشياء فتقوى بالاستواء، والاختلاف بينهما سبب الاستواء عند القبض ولذا خصه الله بالذكر في قوله تعالى: ﴿بلى قادِرِينَ على أنْ نُسَوِّيَ بنانَهُ﴾ (القيامة: ٤)(٥٧).

وأما دليل الآفاق فما يحدث ويتجدد من طلوع النيرين والكواكب وغروبهما عند دوران الأفلاك الدائرات والسفن الجاريات والرياح الذاريات والنجوم الثوابت وتغير أحوال الهواء بالغيوم والصواعق والبروق المتتابعة بالسحب الحاملة للماء الكثير المطفىء بطبعه للنار المضادة له، ثم ما في اختلاف الليل والنهار والفصول والأحوال، تسقط الأمطار فتعم الأرض سهولها ووعورها وشعابها وشغافها فينبت العشب الكثير للأنعام وسائر الهوام وتسقي المزروع وتنبت الأشجار والفواكه.

ومما يدل على بطلان مذهب الطبائعيين قوله تعالى: ﴿وفي الأرْضِ قِطَعٌ متجاوِراتٌ مِنْ أعْنابٍ وزَرْعٍ ونخِيلٍ صِنْوانٌ وغَيْرُ صِنْوانٍ يُسقى بماءٍ واحِدٍ ونُفضِّلُ بعْضَها على بعْضٍ في الأُكُلِ﴾ (الرعد: ٤)، اختلاف أجناس النبات وكلها تسقى من ماء واحد واختلاف أجناس الحيوان وكلها من مصدر واحد: ﴿والله خَلقَ كُلَّ دابَّةٍ مِنْ ماءٍ

---

(٥٧) والناس مختلفون في بصماتهم فلا تتشابه بصمتان إذ اكتشف منذ أول القرن العشرين أن بصمة الأصبع تتشكل من مجموعة خطوط متقاطعة على أشكال مختلفة منحنيات أو دوائر ويبدأ تشكيل البصمة للشخص وهو جنين في الشهر السادس ولا تتغير بعد ذلك أبداً حتى لو تغير الجلد نتيجة حرق أو غيره فإنه إن عاد تعود نفس البصمات، وقد أخذت في انجلترا بصمات لمليون شخص لم تتشابه بصمتا شخصين إلا في ٥ أو ٧ صفات بينما لا بد أن تتشابه البصمتان في ١٢ صفة لتعتبر بصمتي شخص واحد، وقد اعترفت دول العالم بالبصمة كأحسن وسيلة للتعرف على الشخصية بل لم ينجح المجرمون الذين يغيرون ملامحهم بجراحة تجميل في تغيير بصماتهم.

﴿فمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي على بَطْنِهِ ومِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي على رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي على أَرْبَعٍ﴾ (النور: ٤٥)[٥٨]، أنه يجوز من طريق الاتفاق أن يسقط كوز من علو فينكسر ولا يصح من طريق الاتفاق أن يصير الخشب دواة، ففي الدواة آثار الحكمة وليس ذلك في انكسار الكوز، وآثار الحكمة في خلق الإنسان وغيره أكثر، ومن جوز في بديع خلق الإنسان أنه من طبع كمن جوز في كتابة المصحف المحكم أنه بجمود المداد[٥٩].

ثم كيف أن الأرض بما فيها من جبال وبحار وجميع الأثقال معلقة في الهواء مع أن العقل يقضي بأن الهواء لا يمسك الثقيل.

هذا هو دليل الأفاق المستمد من القرآن، فالعالم كله مشتمل على الحكمة والإحكام والتدبير والإتقان مما يدل على خالقه حسب قول القائل، وفي كل شيء له آية . . تدل على أنه الواحد، ففي القرآن قدر خمسمائة آية تستدل على وجود الله بآثاره ومخلوقاته، آثار كونية كالمطر الذي ينبت النبات مختلفاً والليل والنهار الشمس والقمر والسموات والأرض والجبال والرياح والبرق إلى خلق الإنسان أطواراً من نطفة فعلقة.

هذا هو دليل الإحكام سواء في الأنفس أو في الأفاق به استدل كل أئمة العترة، إذ اتفقوا على الاستدلال بالأحكام في الأجسام وحكموا بما تحكم به العقول من دلالة المصنوع المحكم على صانعه الحكيم، وذلك أن معرفة احتياج الأحكام إلى محكم من العلوم الضرورية الأولية كما يقول المؤيد بالله في كتابه الزيارات، هكذا عدل أئمة أهل البيت عن الاستدلال بطريقة الأكوان لدى علماء الكلام إلى الاستدلال بطريقة الأحكام لأنها أجلى وأظهر ولأنها منهج القرآن ولأنها الأقرب إلى فطرة العقول. سئل بعض الأعراب بم عرفت ربك فقال: البعرة تدل على البعير وآثر الخطى تدل على المسير، أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا يدلان على العليم الخبير (أو على العلي الكبير).

بل هذا الهدهد وهو من العالم البهيمي قد وحد الله واحتج على صحة توحيده بدليل الأفاق إذ قال: ﴿ألا يَسْجدُوا لله الّذِي يُخْرِجُ الخبء في السّمواتِ والأَرْضِ﴾ (النمل: ٢٥) فاحتج بحدوث الخبء ـ المطر والنبات ـ على وجود الله[٦١].

---

(٥٨) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٤٢ وما بعدها.

(٥٩) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨٨.

(٦٠) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٥٢.

(٦١) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٦٧.

وأما دلالة المعجزات فهي من أقوى الدلالات وأوضح الآيات لجمعها بين أمرين واضحين هما الحدوث الضروري والمخالفة للطبائع والعادات، والمعجزة تبث على الاطمئنان واليقين، وهو ما طلبه إبراهيم الخليل حين سأل ربه: رب أرني كيف تحيي الموتى، وقد سميت المعجزة بالشيء المبين لدى موسى الكليم: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾(٦٢).

والمعجزة دليل صدق النبي ولذا فإن الحديث عنها أكثر اقتراناً بالنبوة منها بالألوهية.

ب ـ في النبوات:

الأنبياء أعدل الناس طريقة وأصدقهم وأزهدهم في المال والجاه، اشتدت عليهم المحن فما لينت الشدائد منهم صلباً ولا فترت المكايد لهم عزماً، عادوا أقرباءهم وأرحامهم في سبيل دعوتهم، وحين تحصل أغراضهم لا تتغير لهم طريقة ولا تتحول لهم سجية، تظهر خوارق العادات وباهر المعجزات من غير ممارسة شيء من علوم الطبائعيين والمرتاضيين والمنجمين والمتهكنين، والمعجزة أمر خارق للعادة يتحدى بها النبي قومه عن الإتيان بمثلها، وإنما سميت معجزة لعجز المرسل إليهم عن المعارضة بمثلها، هذا تعريف متفق عليه، ولكن ماذا عن أمور خارقة على أيدي متنبئة فيلتبس الأمر على أقوامهم، عجز بعض المتكلمين ومنهم عبد القاهر البغدادي عن التفرقة الحاسمة بين معجزة النبي وحيل المتنبيء أو سحره، ولكن ابن الوزير يفرق بينهما بخصائص مميزة، فالمعجزة غير مكتسبة ولا معروف بها النبي قبل إتيانها أما السحر فمكتسب ويمكن تعلمه، وصاحب المعجزة يفارق صاحب الحيل والسحر في الزي والهيبة والكلام والأفعال وسائر الخصال، فالأنبياء سيماهم في وجوههم بينما رذائل التزوير لازمة لأصحاب الحيل، فمخايل العجب وأفعال الغدر واضحة في حياتهم، فصارى همهم استمالة الأغبياء وإيثار مواطن الملوك والأمراء والأغنياء.

ويشير ابن الوزير إلى أن الرازي قد ذكر أن الله قد أرسل الملكين هاروت وماروت يعلمان الناس السحر ليفرقوا بينه وبين المعجز ليعرفوا أنه تعمية لا حقيقة فيها(٦٣).

وحتى إن قيل إن من البيان لسحراً، فإن القرآن ليس من جنس السحر، ذلك أن

---

(٦٢) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٥٤.

(٦٣) ويعجز السحرة عن الإتيان بالمعجزة كما كان بين موسى وسحرة فرعون.

الإعجاز فيه في حسن تزيينه وإحكام توصيفه ـ وكونه من البلاغة على أتم وأسمى وجه ـ بينما السحر أثر طبع أو تعمية يسبقه تعلم أو مران، أما محمد فلم يكن قبل البعثة من أهل العلم: ﴿وما كُنْت تتْلُو من قَبْلِهِ منْ كتابٍ ولا تخُطهُ بِيَمِينِكَ﴾.

وكل الطوائف تخطىء بعضها بعضها ويطعن بعضهم في علم بعض إلا الأنبياء، يبشر السابق بالتالي ويؤمن اللاحق بالسابق وليس أحد منهم يخطىء ولا ينقم عليه ولا ينقصه، اختلفت الفلاسفة أشد الاختلاف أما الأنبياء فيكمل بعضهم بعضاً.

ويبقى حال النبي بعد أن يتم له الأمر كما له في أوله من الإعراض عن زخارف الدنيا واتباع الشهوات، وأما الساحر أو صاحب الحيل فغايته الحياة والثراء والسلطان أو أي غرض من أغراض الدنيا.

ولقد كانت معجزات النبي على قسمين: حسية وعقلية:

أما الحسية فعلى ثلاثة أقسام:

١ ـ أمور خارجة عن ذاته كانشقاق القمر وحنين الجذع وينبوع الماء من بين أصابعه وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وإظلال السحاب له قبل بعثته.

٢ ـ أمور في ذاته كالخاتم من الشعر الذي بين كتفيه(٦٤)، والنور الذي كان ينتقل من أب لأب حتى استقر في وجه عبد الله وكانت تشاهده النساء ثم اختفى بعد أن حملت منه آمنة(٦٥).

٣ ـ وأمور في صفاته كصدقه وأمانته وزهده وفصاحته.

وأما الأمور العقلية فعلى ستة أقسام:

١ ـ أنه نشأ بين قبيلة ما كانت من أهل العلم، ولم يشتهر في بلده في زمنه عالم، ولم يسافر إلى الخارج إلا مرتين إلى الشام للتجارة.

٢ ـ لم يكن مشغولاً بأمر النبوة قبل البعثة ولم يجر هذا الأمر على لسانه ولا أشار في

---

(٦٤) يقال مكتوب بالشعر بين كتفيه: توجه حيث شئت فإنك منصور.

(٦٥) يتمسك المعتزلة في المعجزة بمفهومها: إنها على سبيل التحدي لإثبات دعوى النبي وأن تكون على مشهد من الجمع: المؤمن والمتشكك والجاحد، عندها يؤمن المؤمن وعندها ينكر الجاحد مع اعترافه بمشاهدتها ومن ثم كان انكار بعض المعجزات المنسوبة للنبي ولم تتوفر فيها هذه الصفات كانشقاق القمر إذ لم يؤرخ لذلك اليوم في رأيهم أحد.

أحاديثه إلى أحد يواليه حتى سن الأربعين.

٣ - البشارة به والإشارة إلى نبوته في التوارة والإنجيل.

٤ - أنه كان مستجاب الدعوة: دعا لابن عباس أن يفقهه في الدين وأن يعلمه التأويل ودعا على كسرى حين مزق رسالته أن يمزق الله ملكه.

٥ - أنه تحمل المتاعب في الرسالة لا طمعاً في جاه بينما المتنبىء دعى من أجل طلب الدنيا.

٦ - إخباره عن الغيوب وصدقه كقوله لعلي: (ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين) وقوله لعلي: (أشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب هذه من هذه مشيراً) إلى رأسه ولحيته، وقوله لعمار (تقتلك الفئة الباغية) وقوله (ما لهم وعمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار) وقوله (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) وقوله: (الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً عضوضاً)، كذلك أمور أخرى أخبر بها قريشاً وكانت كما أخبر[٦٦].

تعقيب:

من حق ابن الوزير أن ينتقد دليلي الأكوان والتمانع أما الأول فغير قرآني وأما الثاني فإن اشتق من الآية: ﴿لَوْ كانَ فيهما آلهةٌ إلاَّ الله لفَسَدَتا﴾ (الأنبياء: ٢٢) فإنه لا يجري مجرى القرآن في الدلالة أو الاحتجاج.

ولكن ليس من حقه أن يزعم أن المتكلمين قد اقتصروا على هذين الدليلين، فعمدة الأدلة القرآنية وهي الاستدلال بالمصنوع على الصانع قد أشار إليه كثير من المتكلمين، بل إن هذا الدليل قد اشتهروا به أكثر من شهرتهم بدليل الأكوان أو بدليل التمانع، فإن قال الفلاسفة دليل الحكماء الطبيعيين فما يقصدون إلا الاستشهاد بالمعلول على العلة كما يقصدون المتكلمين بتسميتهم الحكماء الطبيعيين لأنهم يستدلون على وجود الله بالمشاهد في الطبيعة، ودلالة الأنفس ودلالة الآفاق قد ذكرها الرازي المتكلم تفصيلاً بل وأدق تصنيفاً مما ذكره ابن الوزير[٦٧]، ولكن كتابات ابن الوزير قد تركت انطباعاً أن المتكلمين

---

(٦٦) ابن الوزير: البرهان القاطع في اثبات الصانع ص ٣١.

(٦٧) راجع كتابي: الأربعين في أصول الدين ص ٧٠٠، ومعالم أصول الدين على هامش المحصول ص ٢٦، ٢٧ وراجع كتابي في علم الكلام طبعة ١٩٧٨ ص ٧٣٥.

لم يعرفوا إلا أدلة غير قرآنية منحصرة في دليلي الأكوان والتمانع وفي ذلك تجن عليهم.

بصدد المعجزات أحسن ابن الوزير التفرقة بين المعجزة والسحر، لأن المعجزة كدليل صدق النبوة كانت دائماً تثير شبهة التباس المعجزة بالسحر وبالتالي أن يلتبس على الناس الأمر بين نبي صادق وبين متنبىء كاذب، فيجحد البعض النبي مع صدقه ويؤمن البعض بالمتنبىء مع كذبه، كذلك كان ابن الوزير أميناً في مراجعه في ذلك وخاصة كتاب ابن تيمية: الفرق بين الأحوال الربانية والأحوال الشيطانية وكذلك كتاب المجتبى لمختار بن محمود المعتزلي.

رابعاً: في التقريب بين المعتزلة والأشاعرة:

١ ـ في عدم جواز تكفير أحد من أهل القبلة:

لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بإنكار متواتر، يقول الرسول (من قال لأخيه يا كافر فقد باء بأحدهما)، هذا علي وقد كفره الخوارج لم يكفرهم ولما سئل عن كفرهم قال: من الكفر فروا، ولما سئل عن إيمانهم قال لو كانوا مؤمنين ما حاربناهم، قيل فما هم قال: اخواننا بالأمس بغوا علينا فحاربناهم حتى يفيئوا إلى أمر الله[٦٨]، ولو كفرنا كل من تأول فأخطأ لكفرنا الجمع الغفير من المسلمين، على أنه لا تأويل في العبادات فإن من ترك الصلاة متأولاً كفرناه بالإجماع ، والكفر درجات فقد كفر النبي النساء فسأله الصحابة: يا رسول الله يكفرون بالله تعالى قال لا: يفكرون العشير، وفي الحديث سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر، ولا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، وهناك أحاديث: ترك الصلاة كفر ـ النياحة كفر ـ الانتساب إلى غير الأب كفر.

ولم يكفر أخوة يوسف أباهم حين وصفوه بالقول: ﴿إنّ أبانا لفي ضلال مُبينٍ﴾﴿تالله إنّكَ لَفِي ضَلاَلِكَ القَدِيمِ﴾، لم يكفروا بذلك لبقائهم جميعاً على شهادة التوحيد وإنما نسبوا أباهم إلى الضلال في حب يوسف، وعلى تقدير الخطأ فليس كل خطأ كفراً حتى لو كان خطأ غير معفو عنه كخطأ الخوارج، والوقف أحوط للدين والآخرة، إذ الخطأ في الوقف أهون من الخطأ في التكفير[٦٩].

---

(٦٨) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٤٢٩.

(٦٩) المرجع السابق ص ٤٩٦.

٢ ـ في أن بعض آراء الفرق قد جاءت على سبيل المعارضة والإلزام لا على سبيل الإلتزام والإيمان:

ولما لم يكن مقصد كل فرقة تحري الحق وإنما إشباع شهوة الجدل في الكلام والتغلب على الخصم، وكان أندر ما حرصوا عليه معرفة الحق، وإنما أن يلتمس الخصم لخصمه السقطات والزلات فقد ذاع وانتشر عن كل فريق وبخاصة المعتزلة والأشعرية ما لا يعبر بحال عن حقيقة أقوالهم من ذلك:

* ما نسب إلى المعتزلة من مغالاة في تعليل أفعال الله ودعوى مصالح العباد، وقضية أبي الحسن الأشعري مع شيخه أبي علي الجبائي حول مصير مؤمن وصبي وكافر معروفة.

* ما نسب في مقابل ذلك إلى الأشاعرة من إنكار حكمة الله في أفعاله تحت دعوى التوقف في تعليل أفعاله ﴿لا يُسألُ عمَّا يَفعلُ﴾.

* ما نسب إلى المعتزلة من إنقاص قدرة الله، إذ جعلوا الإنسان فاعلاً فحددوا قدرته على خلق الإيمان أو الإضلال إلا أن يكون عن إلجاء.

* ما نسب إلى الأشعرية من اطلاق المشيئة الإلهية إلى حد جواز تكليف ما لا يطاق وجواز تعذيب الأطفال عن غير ذنب جنوه لمجرد أنهم في ملكه وملكه يتصرف فيهم ما يشاء وذلك عدل منه.

مع أن ظاهر عبارات المعتزلة والأشعرية تفيد التنافر فإن تحقيق مذهبيهما يقضي باجتماع كلمتهم.

خامساً: في التقريب بين المعتزلة والأشاعرة:

لقد اجتمعت كلمة الفريقين ـ معتزلة وأشعرية ـ على أن الله لا يوصف إلا بما يستلزم كماله من مدح دون ما يستلزم الذم أو حتى ما لا يستلزم مدحاً ولا ذماً، فقد نص الفريقان على نفي محبته للقبيح أو رضاه عن البعث، فقول المعتزلة إنه تعالى يكره المعاصي ولا يحبها معلوم بالضرورة من كتاب الله وقال به أهل الأثر كما هو قول أهل النظر.

لم تنكر الأشاعرة ذلك وإنما تمسكوا بالتمدح بكمال قدرته على هداية الناس جميعاً وعلى إيمان العصاة ولا تعارض بين تمدح الله بذلك وبين كراهيته للمعاصي.

ومع أنه نسب إلى بعض المعتزلة القول بتعجيز الله عن هداية المشركين إلا على وجه الإلجاء، وأن ليس عند الله لطف لهم إلا أن أغلبهم قد أقر بقدرة الله على اللطف بالعصاة غير أن ذلك غير واجب عليه، وقد نص على ذلك إمام الزيدية يحيى بن حمزة في التمهيد، وقد احتج المعتزلة على موقفهم بقول الله: ﴿ولَوْ عَلِمَ اللهُ فيهِمْ خَيْراً لأسمَعَهُمْ ولَوْ أسْمَعَهُمْ لتولّوا وهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: ٢٣)، ولا دليل في الآية لأنها خاصة بالكافرين الذين استحقوا العقوبة بالخذلان وسلب الألطاف كقوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ..﴾ فأخبر عن صفتهم التي هم عليها لا عن نفي قدرته على تغيير صفتهم بألطافه الخفية تماماً كقوله: ﴿ولَوْ نشاء لجعلْنا منْكُمْ ملائكةً في الأرض يخْلِفُونَ﴾ (الزخرف: ٦٠)، فالآية تقتضي أنه تعالى ما علم فيهم خيراً لا أنه ما علم أنه يقدر على هدايتهم.

لقد أقر المعتزلة بأن الله لا يوصف بالعجز ومن ثم فلا يليق منهم القول (لا يقدر الله على..) و (لا يوصف بالقدرة على..) حتى لو كان المقدور محالاً، إذ القادر على كل شيء لا يوصف بالقدرة على المحالات، لأن المحال ليس بشيء والإلزام أن يوصف بالقدرة على لا شيء، أما القول بعدم القدرة فليس له من عذر لأن عدم القدرة نقص في الربوبية، قال تعالى: ﴿ومَا كانَ اللهُ ليُعْجِزَهُ منْ شيء في السّمواتِ ولا في الأرض إنّه كانَ عليماً قديراً﴾ (فاطر: ٤٤).

ولا يكتفي ابن الوزير بالتجاوز عن غلواء كل فرقة من أجل التقريب بينهما، ولكنه يمحص رأي كل فريق في كل موضوع لبيان وجه الخطأ من الصواب فيه ما دام الحق في كل الموضوعات لا يكون من نصيب فرقة بعينها، ومن ناحية أخرى يقدم ابن الوزير من خلال هذه الدراسة النقدية آراءه الكلامية.

محور الخلاف بين المعتزلة والأشعرية بصدد علاقة الله بالإنسان يحكمها أحد تصورين: المشيئة المطلقة لله ما دام الكل في ملكه وملكه يتصرف فيه كما يشاء ﴿لا يُسْأل عما يَفْعلُ﴾، وقد لزمت عن ذلك تصورات يناقشها ابن الوزير كنسبة الجبر إلى الأشعرية أو القول بتكليف ما لا يطاق أو تعذيب الأطفال، ومن ثم فإن موضوع الإرادة هو محور الفعل الإلّهي لدى الأشاعرة، أما تصور الفعل الإلّهي لدى المعتزلة أو بالأحرى علاقة الله بالإنسان فيحكمه اللطف أو العناية أو رعاية مصالح العباد ومن ثم فإن محور الفعل الإلّهي لدى المعتزلة هو الحكمة الإلّهية..

ولكن هل الإرادة تتعارض مع الحكمة حتى ينشأ التخاصم بين الأشعرية والمعتزلة؟ أم يمكن الجمع بينهما فيزول سبب الخصام؟ وهل في القول بحكمة الله في أفعاله تقييد لإرادته.

١ - في الإرادة:

أ - تعديل مفهوم الأشعرية للإرادة:

* ظن بعض الأشعرية أن الآيات التي تفيد نفاذ المشيئة تعني أن الله تعالى مريد للموجودات بأسرها سواء أكانت حسنة أم قبيحة، وأنه غير مريد لما لم يوجد سواء أكان حسناً أم قبيحاً ولكن ليس هذا القول حقيقة مذهبهم، لأنهم يسلمون بأن الله يكره المعاصي ولا يحبها إذ ﴿كُلُّ ذلك كان سيِّئُهُ عنْد ربِّكَ مكْروهاً﴾ (الإسراء: ٣٨) وقوله أيضاً: ﴿والله لا يُحِبُّ الفسادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥) وكذلك قوله: ﴿ولا يرْضى لعبادِه الكُفْر﴾ (الزمر: ٧)، لقد أرادوا أن يمتدحوا الله بكمال قدرته ونفاذ مشيئته فذهبوا إلى القول (ما شاء الله أن يكون كان وما لم يشأ أن يكون لا يكون) وذلك من فهمهم للآيات: ﴿ولوْ شاء الله ما أشْركُوا﴾ (الأنعام: ١٠٧)، ﴿فلوْ شاء لهداكُمْ أجْمعينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩)، يلزم عن قول الله أن لو شاء الله لكان وهذا أصح من قولهم ما شاء الله كان، وما أحسن الالتزام بنص الكتاب ﴿ولوْ شاءَ الله ما فعلوهُ﴾ (الأنعام: ١٣٧) فكلامه تعالى يستلزم كمال القدرة والعزة، بينما يستلزم قولهم أن جميع ما يجري في سلطانه إنما يقع بإرادته ويستلزم إرادة الكفر والقبح، تأمل كيف ورد النص والإجماع بأن لا حول ولا قوة إلا بالله بالعلي العظيم، ولم يرد نص بعبارة: لا كفر ولا معصية إلا بالله، بعبارتان ما بينهما أبعد ما بين الأرضين والسموات[٧٠].

وقد لزم عن عدم الإلتزام بمفهوم نص الكتاب أوهام: ظن قوم أن نفاذ آيات المشيئة يستلزم الجبر، وأن الله شاء أن يكون العباد مجبورين على أفعالهم، وإنما شاء سبحانه أن يكونوا مختارين.

ومما أدى إلى خبط كثير وغلط فاحش أن يفهم من قوله تعالى: ﴿خالِقُ كُل شيءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢) أنه خالق أفعال العباد، ويوجه ابن الوزير إلى ذلك انتقادين: الأول يتصل

---

(٧٠) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٢٦٠.

بالإلتباس اللازم من تطبيق العام على الخاص، والثاني بالخطأ في وصف أفعال العباد أنها مخلوقة.

ولقد ذهب علماء المعاني واللغة على أن دلالة المطابقة اللغوية على العموم لا تدل على أبعاضه وجزئياته كما تدل على جملته، ومن ثم ينبغي ترك الابتداع بالتخصيص في مواضع العموم، ولا يصح أن يستخلص الأشعرية من فهم خلق الله لكل شيء أنه خالق أفعال العباد إلا أن يصح أن يستخلص المعتزلة من ذلك خلق القرآن، بينما لا توصف الأفعال ولا الأقوال بأنها مخلوقة. فلا يقول أحد خلقت كلاماً أو صلاة أو صياماً وإنما المقصود بالخلق إيجاد الأجسام.

وأما قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) سواء أكانت ما مصدرية أم اسم موصول بمعنى الذي، فمقتضى الكلام إنكم مخلوقون، والأصنام مخلوقة فكيف عبادة مخلوق لمخلوق، إنهم يستروحون إليها ويستأنسون بها للدلالة على خلق الله للأفعال ، ولو أنصفوا ما استحلوا ذلك، وفعل العباد ينقسم إلى ما يكون لازماً في محل القدرة مثل حركة يد الصانع وإلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى مثل تصوير الصانع الذي يبقى أثره في الحجارة وغيرها، فالمعنى أنه خلق الأصنام التي هي معمولات العباد ومصنوعاتها لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم، ولو كانت الآية تفيد أن الله خالق أفعال العباد لما كانت حجة لإبراهيم الخليل على قومه[٧١].

إن أفعال العباد تسمى كسباً وعملاً وفعلاً ولا تسمى خلقاً ولا تدخل تحت قوله تعالى: ﴿خالِقُ كُل شيءٍ﴾ لقد عبر الكتاب والسنة والصحابة وعلماء المسلمين عن أفعال العباد بأسمائها الخاصة بها وبكسب العباد لها وفعلهم واختيارهم دون خلق الله لها فيهم، فيقولون: إذا زنى الزاني مختاراً غير مكره وجب عليه الحد وإذا قتل وجب عليه القصاص وإذا كفر وجب جهاده، ولا يقول أحد إذا خلق الله الزنا في الزاني جلد وإذا خلق القتل في القاتل قتل وإذا خلق الكفر في الكافر حورب، كيف يضاف إلى من امتدح نفسه بأنه أحسن الخالقين وأنه أحسن كل شيء خلقه أنه خلق أفعال العباد بما فيها من كفر وفحش وظلم.

على أن الحق يقال إن ليس كل الأشاعرة على هذا القول وإنما يمكن تقسيمهم إلى أربع فرق:

---

(٧١) المرجع السابق ص ٣٥١.

الفرقة الأولى: وهم الجبرية الخلص الذين ذهبوا إلى أن لا تأثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة من صفاته بل يخلق الله تعالى الفعل بقدرته ويخلقُ للعبد قدرة متعلقة بفعله مقارنة في حدوثها لحدوثه[٧٢].

الفرقة الثانية: وأمامها الباقلاني الذي ذهب إلى أن قدرة الله مستقلة بإيجاد ذوات أفعال العباد التي لا توصف بحسن ولا بقبيح ولا يستحق عليها ثواب أو عقاب، أما قدرة العبد فمستقلة بصفات تلك الأفعال التي توجب وصفها بالحسن والقبح ويستحق عليها الثواب والعقاب، فالحركة من خلق الله أما كون تلك الحركة متصفة بصفة مخصوصة مثل كونها صلاة أو زنا فذلك من أثر قدرة العبد.

ويرى ابن الوزير أن قول الباقلاني ومن تابعه أقرب إلى قول المعتزلة لأن أكثرهم يقول بأن لا تأثير لقدرة العبد إلا في صفات الفعل[٧٣].

الفرقة الثالثة: من أصحاب أبي إسحق الإسفرايني وهي أقرب إلى الفرقة الثانية لأنهم أثبتوا لقدرة العبد أثراً في وجود الفعل، حقيقة لقد أجازوا مقدوراً لقادرين ولكن أبا الحسين البصري وهو من المعتزلة قد أجاز ذلك أيضاً، وإذا اتحد الفعل واختلف الفاعلان جاز أن يحسن من أحدهما لإيقاعه على وجه حسن أو أن يقبح من الآخر لإيقاعه على وجه قبيح.

الفرقة الرابعة: من أصحاب أبي المعالي الجويني الذين يشبهون المعتزلة في القول إن قدرة العبد مؤثرة في ذات الفعل، وإن فارقوا المعتزلة في القول إن العبد غير مستقل بفعله لأن القدرة لا تؤثر إلا مع وجود الداعي وهو من الله، غير أن الداعي غير مخرج العبد من الإختيار[٧٤].

---

(٧٢) معظم هذه الآراء لأبي الحسن الأشعري، ذكرها ابن الوزير نقلاً عن الرازي في كتابه: الأربعين في أصول الدين، وهي آراء صادرة عن خصومة للمعتزلة ومعارضة لهم فجاءت جدلية غير موضوعية.

(٧٣) ابن الوزير: الروض الباسم في الذب عن سنة ابن القاسم جـ ٢ ص ٢١.

(٧٤) أراد ابن الوزير بهذا التقسيم الرباعي للأشاعرة أن يجعل ثلاثة منها ـ أي أكثرها ـ تقول بحرية الإرادة ولا تختلف في كثير عن المعتزلة محاولة منه للتقرب بين الفريقين، غير أنه تجاهل أهم شخصيتين مؤثرتين في الأشاعرة: الغزالي والرازي، والواقع أن الباقلاني والاسفرايني والجويني يمثلون بصدد مشكلة الجبر والإختيار اتجاهاً متقارباً إن لم يكن متشابهاً ويمكن أن يضاف إليهم الشهرستاني الذي ذهب في كتابه نهاية الإقدام... إلى أن إرادة الله لا يصح أن تتعلق إلا بأفعاله دون كسب العباد سواء أكان طاعة أم معصية، أما الغزالي فقد عالج الأمور من خلال منظوره التصوفي، فأفعال العباد

ومع أن ابن الوزير لا يرى إلا فرقة واحدة منها تنسب إلى الجبر فذلك لا يعني موافقته التامة على كل آراء الفرق الثلاث الأخرى، إذ لا يجد تمييزها بين أثر الله في الفعل وبين أثر العبد فيه كافياً، وإذ كان أثره قدرة الله في خلق الذوات والأعيان بينما أثر قدره العبد في الوجوه والأحوال والإعتبارات أو إذا كان أثر الله في الإيجاد بينما أثر العبد في التخصيص فإنه لا يحسن ولا يصح أن يضاف فعل العبد إلى الله كما لا يحسن ولا يصح أن يضاف فعل الله إلى العبد، فكما لا يسمى العبد خالقاً كذلك لا تسمى أفعال العبد مخلوقة لله، حقيقة أنهم لا يعنون ذلك حقيقة غير أن اعتبارهم لها مجازاً يمكن أن يقع فيه الغلط، ذلك أن للمجاز شرائط معلومة من أوجبها الاشتراك في أمر جلي يوجب المقاربة أو المشابهة بين الأمرين، وإن مقام الله أرفع من أن نجيز نسبة شيء إليه من غير

بالنسبة لقدر الله المسطور في اللوح المحفوظ كالقلم في يد الكاتب، والناس عندما يفعلون باختيارهم فإنما هم مبعثون عن عملهم المسطور في اللوح المحفوظ تفسيراً منه لقولي تعالى ﴿والقلم وما يسطرون﴾ إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٣٤٨، وفي باب التوكل من الكتاب المذكور يذكر البيتين:

جرى قلم القضاء بما يكون	فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق	ويرزق في غشاوته الجنين

وإذا كان الغزالي قد خلط الكلام بالتصوف بصدد الجبر والاختيار فإن الرازي قد مزجه بالفلسفة بمفهومها لدى فلاسفة الإسلام، إذ الإنسان كائن ممكن الوجود لا يترجح له وجود ولا فعل إلا بترجيح من واجب الوجود، ثم يشرح هذه العبارة الفلسفية شرحاً كلامياً فيقول صراحة أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره وأن الإنسان مضطر في اختيار وأن ليس في الوجود إلا الجبر (الرازي: المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥١٧) والله قد كلف الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن ومن ثم فإن الإيمان منه محال، كلف أبا لهب الإيمان وقد أخبر أنه ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ فمن الإيمان تصديق الله تعالى فيما أخبر عنه، ولا يصدر فعل من عبد إلا بموجب الدواعي الملزمة له على الفعل ومتى كان كذلك كان الفعل من العبد واجباً، والقدرة على الكفر والداعي إليه من خلق الله تعالى ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق ولا يقبح من الله شيء (الرازي: معالم أصول الدين ص ٨٣).

خلاصة القول إنه إن صح تقسيم مواقف الأشاعرة بصدد الجبر والاختيار إلى أربعة فهي: موقف أبي الحسن الأشعري - موقف الباقلاني والاسفراييني والجويني والشهرستاني - موقف الغزالي وهو أبعدها أثراً وأكثرها انتشاراً ثم موقف الرازي، وثلاثة منها تقترب من الجبر إن لم تكن قد صرحت به: هذا هو واقع الحال بصرف النظر عن محاولة ابن الوزير تقريب رأي الأشعرية من المعتزلة في القول بحرية الإرادة، وإلا ففيم كان انتقاده حتى لأقربهم من المعتزلة؟

إذن شرعي وإلا كان بدعة، ولا يصح أن يوصف الله إلا بما هو مدح وثناء، وليس من معنى للخلق إلا التقدير والإيجاد، كما أن أسماء الله توقيفية، فكما لا يسمى عاقلاً ولا فاضلاً - مع أنها من صفات المدح - كذلك لا يسمى خالقاً لأفعال العباد لا حقيقة ولا مجازاً، وكيف يسمى خالقاً لها ومنها القبائح والفواحش والفضائح، وإن كانوا لا يجيزون أن يصفوه بصفة لا ذم فيها ولا مدح فما الملجىء لهم إلى ذلك؟ وإذا كانوا قد ذهبوا إلى أنهم لا يتصرفون في أنفسهم إلا بإرادته فكيف سمحوا لأنفسهم أن يتصرفوا في أسمائه وصفاته.

ب - في مفهوم الإرادة:

وإذا كان لا يصح نسبة المعاصي إلى الله أو اعتبار الله خالق أفعال الإنسان فماذا عن الشرور في الكون ولماذا خلق الله الإنسان خطاء مذنباً؟

يميز ابن الوزير غرضين: غرض أدنى وهو من العبد وغرض أقصى أو غرض الغرض كما يسميه وهو من الله، ألا ترى أن الخضر حين خرق السفينة نسب ذلك إلى نفسه فقال: ﴿فأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها﴾، فمن أدبه عليه السلام أن أضاف غرض العيب إلى نفسه دون الله، وأما غرض الغرض فهو بقاء السفينة لأصحابها المساكين وذلك مراد الله، ومثل غرض الغرض ما أضافه الخضر إلى ربه ﴿فأَراد ربُّكَ أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما ويَسْتَخْرِجا كَنْزَهما﴾

وخلق الله الإنسان خطاء مذنباً غرض أدنى بينما الغرض الأقصى الاستغفار والمغفرة، عن أبي هريرة أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم، لم يجعل الذنوب القبيحة غرض الغرض بل جعل المغفرة بالاستغفار.

وغرض الغرض في عذابه الكافرين الانتصاف للمؤمنين ونحو ذلك من المصالح المحمودة والعواقب الحميدة، فالشر ليس مراداً لله الحكيم من أجل ذاته وأما الخير فمراد لذاته، إن المراد من الشر ليس الشر، ذلك أن هناك نوعاً من المرادات يراد لغيره ولا يراد لذاته بل هو مكروه في ذاته، لقد ورد الشرع مثلاً بجواز إرادة اليمين الغموس (الكاذبة) من الفاجر في الحقوق المغتصبة منه في الأموال والدماء أو في القسامة واللعان، يطالبه صاحب الحق بأداء هذه اليمين من حيث أنها حق له مع علمه أنها يمين فاجرة فيها معصية لله تعالى، لا يطالبه بها محبة منه ولا رضى ليمين كاذبة لعلمه أنها قبيحة وفيها معصية لله تعالى، تبين من ذلك أن في اليمين الغموس وجهين: وجه جازت فيه إرادتها ووجه وجبت

فيه كراهيتها، فالوجه الذي جازت فيه إرادتها وقوعها من خصمه الظالم المغتصب من حيث هي حق لصاحب الحق على من ظلمه أو اغتصبه على جهة العقوبة للظالم، والوجه الذي وجبت فيه كراهيتها هو ذاتها الواقعة معصية لله تعالى فافترقت الجهتان[٧٥]، كذلك إرادة الله للإنسان أن يكون خطاء مذنباً، وقوع الذنب مكروه وواقع الذنب مراد لله، وينبغي التفرقة بين الوقوع والواقع.

يتضح الوجهان للإرادة في هذه الآيات: ﴿يُضِلُّ مَنْ يشاءُ ويهْدي مَنْ يشاءُ﴾ (فاطر: ٨) هذه إرادة عامة تبنى على إرادة أخرى خاصة تتضح في قوله تعالى: ﴿وما كانَ لِيُضلَّ قوْماً بعْدَ إذْ هداهُمْ حتى يُبيِّن لهمْ ما يتَّقُون﴾ (التوبة: ١١٥) وقوله: ﴿فلمَّا زاغُوا أزاغَ اللهُ قُلُوبهمْ﴾ (الصف: ٥) وقوله: ﴿ذلك بأنَّ الله لمْ يكُ مُغيِّراً نِعْمةً أنْعمها على قوْمٍ حتى يُغيِّروا ما بأنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣).

وهكذا لم يرد في القرآن أن الله يريد الإضلال أو القبائح وإنما الذي ورد أنه لا يريد ظلماً للعباد، ولا وجه للاحتجاج على الجبر بالقول كل ميسر لما خلق له[٧٦]، لأن ذلك لا يتصل بأول أحوال التكليف بل عند الخاتمة أو بعد الاستحقاق، وإنما فطر الناس على الإيمان لقوله تعالى: ﴿فِطْرة اللهِ التي فطر النَّاسَ عليْها﴾ (الروم: ٣٠) وقول الرسول: كل مولود يولد على الفطرة، ويكون التيسر للعصيان بعد العصيان لا قبله لقوله تعالى: ﴿وما يضِلُّ بِهِ إلاَّ الفاسِقُونَ﴾.

جـ - تعديل مفهوم المعتزلة للإرادة:

وقد ظنت المعتزلة أن الإرادة ملازمة للرضى والمحبة من جهة وللأمر من جهة أخرى، وإذا كان ذلك هو الأكثر في الشاهد فإن الأمر مع الإرادة الإلٓهية يختلف، ذلك أن هذه الإرادة تطلق بمعنيين:

* إرادة ملازمة لمحبة المراد والرضى وهذه هي الإرادة الشرعية للفروض والواجبات، وهي الإرادة بمعناها الحقيقي، وبهذا المعنى لا تكون القبائح مرادة لله.

* إرادة دالة على نفي ما يستلزم العجز في وقوع ما يكره في ملكه إن لم يكن

---

(٧٥) ابن الوزير: المرجع السابق ٢٦٢.

(٧٦) حينما قال الرسول هذا الحديث قرأ بعده قول الله تعالى: ﴿فأمَّا منْ أعطى واتَّقى وصدَّق بالحُسنى فَسُنيسرهُ لليُسرى وأمَّا منْ بخِل واستغْنى وكذب بالحُسْنى فسنُيسرهُ للعُسْرى﴾.

بإرادته وذلك للدلالة على كمال قدرته ونفاذ مشيئته وعموم ربوبيته وكبرياء عظمته، تحت ذلك يندرج إشارته تعالى أنه لو شاء لهدى الناس جميعاً، ولجعلهم أمة واحدة، بذلك تمدح نفسه في كتابه الكريم، ولكن حكمته اقتضت تمكين العباد وتكليفهم وابتلاءهم، بهذا المعنى تندرج المعاصي تحت القضاء والقدر على أن لا تسمى المعاصي أو القبائح مرادة الله.

ولقد أراد البعض التفرقة بينهما بالتمييز بين إرادة كونية وإرادة شرعية(٧٧)، غير أنه لم يرد في النص أنها مرادة وإن ثبتت أنها مقدرة وليس كل مقدر مراداً، إذ المعاصي مقدرة ولكن ليست مرادة لذاتها وإنما مرادة لغيرها، وما كان مراداً لغيره لا يعد مراداً مجازاً، من ذلك قول موسى: ﴿ربَّنا اطْمسْ على أمْوالِهِمْ واشدد على قلُوبِهِمْ فلا يُؤْمِنُوا حتى يروا العذَابَ الأليمَ﴾ (يونس: ٨٨) فالدعاء عليهم بالطمس على الأموال والشدة على القلوب ليس مراداً لذاته ـ وإن أصبح مقدراً ـ وإنما المراد لذاته من دعاء موسى هو الإيمان، ما دام الإيمان منهم لن يقع إلا بغضب الله عليهم(٧٨).

وقد فرق ابن تيمية بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية وليس هذا مما تعلم صحته ولا بطلانه بالنصوص الشرعية ولا بالأدلة العقلية، فالاعتصام بالاعتقاد الجملي أحوط وأولى(٧٩).

كذلك قرنت المعتزلة بين الإرادة والأمر، وذلك هو الأكثر في الشاهد في حق من لا يعلم الأمر، أما الإرادة الإلهية في صلتها بالأمر فعلى ثلاثة أقسام:

١ ـ أمر ملازم للإرادة: حين يكون المقصود بالأمر تحقيق المطلوب أو المأمور، وشرطه أن يعلم أن المطلوب سيحصل وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق أو كان جهلاً بالغيب إن صدر من إنسان، وقد قصر المعتزلة الإرادة على هذا النوع من الأمر.

٢ ـ أمر لا تصاحبه الإرادة ولا محبة المطلوب: كأمر الخليل أن يذبح ولده إذ لم يرد الله ما

---

(٧٧) يميز ابن عربي بين أمر تكويني يندرج تحته كل ما هو مقدر بما في ذلك معصية إبليس وبين أمر تكليفي بالطاعات وأداء الفروض والواجبات: راجع «فصوص الحكم» لابن عربي ومقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي له، وخطورة هذا القول أنه اتخذ مبرراً للقول باستواء الطاعات والمعاصي أو الخير والشر لاندراجهما تحت الأمر التكويني، وقد أحسن ابن الوزير إذ تنبه إلى ذلك.

(٧٨) ابن الوزير: إيثار الحق ص ٢٧٦.

(٧٩) المرجع السابق نفس الصفحة.

أمر به من الذبح ولا أحبه، وإنما ابتلى خليله بالعزم: ﴿فلمَّا أسْلما وتلهُ للجبينِ وناديْناهُ أنْ يا إبْراهِيمُ﴾ (الصافات: ١٠٣ ـ ١٠٤).

٣ ـ أمر لا تصحبه إرادة الحصول وتصحبه محبة المطلوب دون إرادة وقوعه من المأمور: وذلك مثل أمر الكافرين بالإيمان مع علم الله تعالى أنه لا يقع أبداً: ﴿ولكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعاثَهُم﴾(التوبة: ٤٦) مع أن الإنبعاث مأمور به، ولكن كرهه الله من المنافقين لا من الوجه المأمورين به.

لقد جعل الأشاعرة الفعل الإنساني مقيداً بسبق القدر بينما قرنه المعتزلة بسبق العلم، والخلاف بين الفريقين شكلي، ذلك أن علم الله غير معارض لإرادته، غير أن الأشاعرة قد وسعوا من مفهوم الإرادة ليشمل القضاء والقدر بينما قصر المعتزلة مفهومها على الأمر والرضى، مراد الأشاعرة أن يكون الله غالباً غير مغلوب ﴿واللهُ غالِبٌ على أمْرِهِ﴾، ومراد المعتزلة تنزيه الله عن إرادة المعاصي وتعريضه الأشقياء للخير، إذن حصل مراده من التعريض فهو في ذلك غير مغلوب، وإنما تتعارض الإرادة مع العلم في حق من يجهل الغيب، أما من يعلمه فإن إرادته مقترنة بعلمه، ومن ثم فلا مبرر لقصر الإرادة على المحبة أو الرضى لأنهما ليسا مترادفين، المحبة والرضى نقيضا الكراهة والسخط، بينما الإرادة بمعنى المشيئة وهو ما يقع الفعل به على وجه دون وجه، فالصائم العاطش يحب شرب الماء حال صومه ولكنه لا يريده بعزيمته، فقول المعتزلة أنه تعالى يكره المعاصي ولا يحبها معلوم بالضرورة من كتاب الله ولا خلاف في ذلك بين أهل النظر ولهل الأثر، وإنما تمسك الأشاعرة بكمال قدرته، ولا تعارض بين تمدح الله بذلك وبين كراهيته للمعاصي، لقد قصدوا بقولهم إن المعاصي مرادة لله ذلك النوع مما يراد لغيره ويكره لذاته، واللبس في قولهم إنهم لم يفصحوا عن حقيقة موقفهم فقد ورد السمع باطلاق مشيئته ولم يرد بإرادته القبيح.

ويقابل اللبس في قول بعض الأشاعرة بأن المعاصي مرادة لله ما نسب إلى بعض المعتزلة من القول بتعجيز الله عن هداية المشركين إلا على وجه الإلجاء أو تغيير البنية وإلا فليس عند الله لطف لهم، وقد احتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ولوْ علِم اللهُ فيهِمْ خيْراً لأسْمعَهُمْ ولوْ أسْمعهُمْ لتَولَّوْا وهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (الأنفال: ٢٣) وقوله تعالى: ﴿ولوْ نشاءُ لجعَلْنا منْكُمْ ملائكةً في الأرضِ يَخْلُفُونَ﴾ (الزخرف: ٦٠).

يصحح ابن الوزير قول بعض المعتزلة على النحو الآتي:

* أقر أغلب المعتزلة أن عند الله من اللطف بالمشركين ما به عنده يؤمنون، وأن الله قادر على اللطف بالعصاة إلا أن ذلك غير واجب عليه، هذا ما ذكره يحيى بن حمزة إمام الزيدية في كتابه «التمهيد».

* إن الآية الأولى خاصة بالكافرين الذين استحقوا العقوبة بالخذلان وسلب الألطاف، كوصفه تعالى لهم بأنهم صم بكم عمي فخبر بذلك عن صفتهم التي هم عليها لا عن نفي قدرته تعالى على تغيير صفتهم بألطافه الخفية، فمفهوم الآية أنه تعالى ما علم فيهم خيراً لا أنه ما علم أنه يقدر على هدايتهم.

* إن امتناع اللطف في حق بعض المكلفين في رأي بعض المعتزلة لأجل البنية في خلقتهم وهي بنية مخصوصة فيها غلظة وقساوة غير أن الله قادر على تغيير بنيتهم وخلقتهم كما ذكر ذلك ابن الملاحمي في كتابه الفائق مستشهداً بالآية: ﴿ولوْ نَشاءُ لجعلْنا مِنْكُمْ ملائكةً...﴾، فكل بنية قابلة للطف وممكن تغييرها، لأن قدرة الله تعالى - على حد تعبير ابن الوزير - تشمل كل شيء عموماً وهداية كل أحد خصوصاً، وتغيير البنية يسير على من هو على كل شيء قدير، ولا يزيد الأمر على تليين القلوب القاسية أو تعليم النفوس الجاهلة، ولو أراد الله ذلك لما زاد على أن يقول كن فيكون.

* إن من ذهب من المعتزلة إلى أن اللطف بالأشقياء محال لأنه يقتضي الإلجاء وسلب الاختيار أو أن يصبح الإنسان غير الإنسان لم يقصدوا تعجيز الله وإنما الأمر في ظنهم محال، كوجود إله ثان، والقادر على كل شيء لا يوصف بالقدرة على المحال، لأنه ليس بشيء وإلا لزم أن يوصف بالقدرة على لا شيء.

يرى ابن الوزير أن ليس لهذا القول من عذر لأنه لا يحسن أن يقال إن الله تعالى لا يقدر، لأن عدم القدرة نقص في الربوبية، بل لا يعتذر عن ذلك بأنه محال كوجود ثان للرب لأن في ذلك مناقضة لأقوالهم، وإنما يقبح التكليف إذا كان الله قد خلقهم على هذه البنية من الفساد، ولا يوصف عدم القدرة على اللطف بأنه محال، لأن المحال ما لا يمكن تصوره ككون الشيء قديماً حديثاً، فلا يصح في حقه تعالى الوصف بعدم القدرة على اللطف أو على شيء ما، وقد امتدح سبحانه ذاته بالقول: ﴿ومَا كانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شيءٍ في السمواتِ ولا في الأرْضِ إنّه كانَ عليماً قديراً﴾ (فاطر: ٤٤)[٨٠].

---

(٨٠) ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص ٢٧٥ وما بعدها.

ويخلص ابن الوزير من محاولته التوفيقية بين الأشاعرة والمعتزلة إلى أن الأولين ما قصدوا إرادة الله لوجود المعاصي، لأن حقيقة قولهم - في رأيه - ما ذهب إليه الشهرستاني - بأن إرادة الله لا يصح أن تتعلق إلا بأفعاله دون كسب العباد سواء أكانت طاعة أم معصية، وأن معنى القول إن الطاعات مرادة محبوبة مرضية أنه تعالى يريد أفعاله المتعلقة بها من أمر ومن ثناء ومن ثواب في الدنيا والآخرة، وأن معنى القول إن المعاصي مرادة مع كونها مكروهة مسخوطة هو أن الله يريد أفعاله المتعلقة بها من ذم في الدنيا وعقاب في الآخرة. وأن الفريق الآخر أو بالأحرى المعتزلة قد أقروا أن الله لا يوصف بالعجز وأنه قادر على اللطف بالمشركين غير أن ذلك غير واجب عليه، وأن هداية العصاة يقتضي تغيير بنيتهم، وكل بنية قابلة للطف مقدورة لهداية الله ما دامت الأجنة في البطون متماثلة في ذواتها وإن اختلفت في صفاتها وأحوالها العارضة، فالخلاف في أن المعتزلة اشترطوا لهداية المشركين تغيير بنيتهم، وسائر الناس قالوا إن ذلك ممكن من غير تغيير بنية[٨١].

٢ - في الحكمة:

معنى الحكمة عند أهل الكلام إثبات داع راجح إلى جميع ما فعله الله وأراده وإن خفي على خلقه أو على كثير منهم، ومرجع ذلك إلى علم الله بالمصالح والغايات المحمودة.

وقد غلا المعتزلة في الحكمة وقصروا في الإرادة بينما غلا الأشاعرة في الإرادة وقصروا في الحكمة، ذلك أن المعتزلة أوجبوا معرفة العقول للحكمة بعينها على جهة التفصيل فجاءوا بأشياء ركيكة، وردت عليهم طائفة من الأشعرية فغلوا في الرد وتجاوزوا الحد فنفوا الحكمة وأنكروا التحسين العقلي فوقعوا في أبعد مما ردوه وأشد، ولا ريب أن خير الأمور أوسطها.

ومن أمثلة التعليلات الركيكة ما ذهب إليه أبو علي الجبائي حين قرر أن الحكمة في إماتة الصغير صغيراً علم الله أنه لو كبر لكفر، إذ لو كانت العلة كذلك لأمات الله الكفار

---

(٨١) مع الإعتراف بجهد ابن الوزير الفائق والرائع في التوفيق بين المعتزلة والأشاعرة فلا أظن أن الخلاف بينهما - كما يرى هو - شكلي لأنه ليس في التعبير مجرد لبس يقتضي بعض التعديل أو لمجرد المحاولة لمعارضة الخصم وإنما هو اختلاف جوهري في النهج والنسق والمذهب، غير أن تصحيحه لأراء الفريقين يدل على غزارة علم وأصالة فكر ونفاذ بصيرة.

جميعاً صغاراً بل لما خلقهم لأن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم ولو كانت كذلك لصاحت الوحوش والطيور وجميع الدواب: يا رب هلا جعلتنا من بني آدم، ولصاح المؤمنون: ربنا هلا عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء، هلا ساويت بيننا، ولقالت النساء: هلا جعلتنا رجالاً، ولأدى ذلك إلى عدم وجود شيء من الموجودات بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات وهذا خارج عن العقول، وإنها لوساوس وليست أجوبة مأخوذة عن الشرع.

ومن ناحية أخرى سمى الأشاعرة الحكمة علة وتوهموا أن القول بالحكمة يقدح في كون الله غنياً وهذا من أبطل الباطل، ولا يصح لهم أن يستدلوا بالآية: ﴿لا يُسألُ عمَّا يَفْعلُ﴾ لأن معناها أن الله أعز من أن يسأل، فهي تتضمن إثبات العزة لا نفي الحكمة، إذ المراد بالآية الاحتجاج على المشركين فإن من اتخذتموهم شركاء يسألون عن أفعالهم بينما لا يسأل الله، ومن يسأل عن فعله فهو مربوب لا رب، وسياق الآية الكريمة من أولها واضح في ذلك، والاحتجاج بها على نفي الحكمة غفلة عظيمة[٨٢].

دليل الحكمة قاعدة الكمال في الأفعال وأن لا شيء من خلقه أو فعله قد جاء عبثاً، لذا لا ريب ولا شبهة أن من كمال الفعل صدوره عن حكمة بالغة بموجبه يتوجه الفعل إلى المصالح الراجحة والعواقب الحميدة وإلا كانت أشبه بالآثار الإتفاقية أو المصادفة أو العبث كفعل الصبيان والمجانين.

على أن الكمال في أفعال الله في أنها تصل إلى منزلة لا تبلغها عقول الأذكياء والحكماء تماماً كما لا يدرك الحيوان الأعجمي حكمة الحكماء ولا تصانيف الأذكياء من بني الإنسان، ولله المثل الأعلى.

إن الملائكة مع قربهم من رب العالمين لم يدركوا السر في خلق الإنسان فاستفسروا ﴿أتَجْعلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها ويسْفكُ الدِّماءَ﴾ فأجابهم الله ﴿إنِّي أعْلمُ ما لا تَعْلمُونَ﴾ فأحالهم الله إلى العلم الجملي بالحكمة دون البيان التفصيلي، فإن كفاهم ذلك فقد كفى كثيراً من المسلمين[٨٣].

ولما كلم موسى ربه قال: اللهم أنت رب عظيم ولو شئت أن تطاع لأطعت ولو شئت أن تعصى لما عصيت، وأنت تحب أن تطاع وأنت مع ذلك تعصى فكيف ذلك يا رب،

(٨٢) ابن الوزير: ايثار الحق ص ٢٣١.
(٨٣) ابن الوزير: الروض الباسم ص ٦٨.

فأوحى الله إليه: إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون[٨٤].

كذلك ما حكاه الله سبحانه مما جرى بين موسى والخضر فيه تصريح باشتمال أفعال الله على المصالح والغايات المحمودة، ولا يقال: هلا ترك الله خلق الغلام الذي أمر الخضر بقتله لأنه سبحانه لو ترك ذلك وأمثاله لم يكن شيء من الشرور والابتلاء، إذ أن الحكمة الخفية اقتضت ذلك لما نعلم ولما لا نعلم، فلو لم يخلقه لما علمنا الله ذلك الدليل القاطع على أن أفعال الله المتشابهة لها تأويلات حسنة في العقول، ولا نجد في السمع دليلاً أوضح من قصتهما، فقد حصل بوقوع هذا الشيء وظهوره حجة قاطعة على أن الله لا يريد الشر لذاته وإلا لما احتاج الخضر إلى تأويل ذلك لموسى[٨٥].

كذلك رأى نبي من الأنبياء شخصاً مبتلي فقال: اللهم ارحمه، فجاءه الرد الإلهي: كيف أرحمه مما به، هم عبادي إن أحسنوا فأنا حبيبهم وإن أساءوا فأنا طبيبهم، أبتليهم بالمصائب لأطهرهم من المعايب[٨٦]، وفي شرح صحيح مسلم للحديث: (والشر ليس إليك) أي ليس بشر بالنظر إلى حكمتك فيه.

ولو خلت أفعاله من الحكمة لما رجحت على أضدادها، وإذ أوجب الأشاعرة الصدق في أقواله تعالى ومنعوا ضده فلم لم يرجحوا الحكمة في أفعاله؟ ولا فرق بين الأقوال والأفعال إذ الأقوال نوع من الأعمال، فقد ورد في الصحيح: أفضل العمل شهادة أن لا إله إلا الله، ولم أوجبوا صيانة أقوال الرب من النقائص ثم حكموا بأنه تعالى لو عكس الحكم في جميع أوامره العادلة الحكيمة في شرائعه في الدنيا أو في الآخرة فعذب الأنبياء وأخذهم بذنوب غيرهم وأدخل أعداءهم الجنة وعظمهم ما كان ذلك محالاً عليه مع أن الله قد تمدح فعله بأنه لا معقب لحكمه ولا مبدل لكلماته.

وإذا كان بعض الأشاعرة قد نفوا حكمة الله فقد كان ذلك منهم مجرد معارضة للمعتزلة في قولهم بتعليل أفعال الله، ذلك أنهم - أي الأشاعرة - يذهبون في الفقه وأصوله إلى أن أوامر الله ونواهيه معللة[٨٧]، وقد قرر ابن الحاجب في كتابه مختصر منتهى السؤل أن الفقهاء مجمعون على أن أفعال الله في الشرائع معللة، أورد ذلك في الحديث عن

---

(٨٤) أورد ذلك البيهقي في كتابه الأسماء والصفات في حديث عن ابن عباس، ايثار الحق ص ١٠٣.

(٨٥) المرجع السابق ص ٢١٥.

(٨٦) المرجع السابق ص ٢٢٧.

(٨٧) ومن هنا انتقد ابن تيمية موقف الأشاعرة في نفي الحكمة قائلاً إن فقههم يناقض كلامهم.

مسالك العلة وعن تنقيح المناط في القياس الأصولي، ويوافقه على ذلك جميع الأشاعرة كالغزالي في المستصفى والرازي في كتابه المحصول، لقد أجمعوا على حكمة الله في كل شيء، بل ذكر الدميري في كتابه «حياة الحيوان» حكمة الله في خلق الذباب[88].

وذهب الغزالي في المقصد الأسنى إلى أن الله مريد الخير للخير ومريد الشر للخير لا للشر، وذلك يتضمن الحكمة في إرادة الشر، وقال ابن القيم[89] في كتابه حادي الأرواح، محال على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة، والقرآن والسنة والعقل والفطرة شاهدة ببطلان ذلك، وذكر في الجواب الكافي قدر ألف آية فيها حكمة الله من خلق مخلوقاته، ويتضمن تفسير قوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حقَّ قدرِهِ﴾ أنهم نفوا حقيقة حكمته، وخفاء حكمته في بعض أفعاله ـ سبحانه ـ لا يعني عدم وجودها، لأن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود، بل إن المصائب والآلام معللة بالثواب ورفع الدرجات، وفي حديث الرسول عن عائشة: لا تصيبن المؤمن شوكة فما فوقها إلا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطيئة، وفي حديث آخر: ما من مسلم يصيبه أذى من مرض فما سواه إلا حط الله سيئاته كما تحط الشجرة ورقها.

بل إن في خلق الأشقياء حكمة، ذلك أن الله خلق الناس جميعاً لعبادته، ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلاّ ليَعْبدونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) وهو سبحانه لا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد، خلقهم للإبتلاء ﴿ليبلُوكُمْ أيُّكُمْ أحْسَنُ عملاً﴾، وفي تعليل خلقهم ذكرت المعتزلة سبباً آخر هو تعريض الأشقياء لدرك ثوابه العظيم وفي التعريض للملك نعمة لقول الرسول: كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى، قالوا: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: من عصاني فقد أبى، فالله قد أراد وقوع الطاعة منهم ولكنهم من أنفسهم قد أبوا، بل وفي إبائهم حكمة: ليزيد الله في الثواب للمؤمنين على وجه الإنتصاف من الظالم للمظلوم[90] ولا تتنافى هذه العلل مع الأصل من وجوب الإعتقاد الجملي بـ ﴿إنّي أعْلمُ ما لا تعْلمُونَ﴾ وبمشيئته المطلقة بالنظر إلى كمال عزته وعظيم سلطانه ﴿لا يُسألُ عمَّا يفعلُ..﴾، ذلك

---

(٨٨) ابن الوزير: ايثار الحق ص ٢٠١.

(٨٩) من مذهب: السلف لا من الأشاعرة.

(٩٠) وسبب آخر مذكور في الحديث القدسي: «إن قصّر عبدي عن طاعتي فله مني إحدى ثلاث: أن يتوب إلي فأتوب عليه أو يستغفرني فأغفر له أو أخرج من صلبه من يعبدني».

أن القول بالحكمة لا يتعارض مع الإيمان بمطلق المشيئة فهو العزيز الحكيم، ومن ثم وجب علينا أن نمتدحه في ختام كل صلاة بالقول: إنك حميد مجيد، ومتفرقات أسمائه الحسنى ترجع إلى هذين الاسمين الشريفين، وما اقتضى منها كمال العدل والفضل والجود والثناء والتسبيح والحمد اندرج تحت اسم الحميد، الحميد على أفعاله الحميدة وأحكامه الحكيمة المنزهة عن اللهو والعبث، وما اقتضى منها العزة والقدرة والجلال والملك والمجد اندرج تحت اسم المجيد، فمن المجد التفرد والأمر والعزة وعلم الغيب والقدرة على كل شيء[٩١].

وقد قصر قوم عن تقديسه باسم الحميد فنفوا الحكمة عن أفعاله اعتقاداً منهم بتعظيمه باسم المجيد، بينما بالغ قوم في اسم الحميد وقصروا عن تعظيم عزته وقدرته، بينما ينبغي الثناء عليه بالقول: إنك حميد مجيد.

وإثبات الحكمة في أفعاله تعالى مرتبط بالقول بالتحسين العقلي ولا فرق في ذلك بين الأفعال والأقوال، أي أن الأفعال إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها، وبعض الأشاعرة قد أنكر ذلك فلا تحسين ولا تقبيح عندهم لفعل إلا بموجب أمر ونهي شرعي، غير أن البعض الآخر قد اتخذ موقفاً وسطاً ومنهم الرازي الذي حلل حكم الإنسان بالتحسين أو التقبيح إلى اعتبارات ثلاثة: باعتبار الشهوة أو النفرة، وباعتبار النفع أو الضرر أو باعتبار صفة كمال في الفعل كالصدق والعلم أو صفة نقص فيه كالكذب والجهل، ويتفق المعتزلة مع هذا الفريق في أن الأفعال إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها وفي أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات وفي أنه منزه عن جميع الحاجات ومن ثم فإنه يستحيل أن يصدر عنه قبيح.

يوافق ابن الوزير المعتزلة ومن توسط من الأشاعرة كالشهرستاني والرازي في القول بالحسن والقبح العقليين، فذلك هو المتصور لموافقته الفطرة العقلية، ولذا فإنه لما كان عمل الخضر مجافياً للفطرة العقلية استنكره موسى، أما تحديد العقاب على القبيح فمتوقف على الشرع وذلك قول الأحناف والشافعية وهو المتصور لموافقته الفطرة وآيات القرآن المجيد[٩٢].

وأغلب أفعال الله تتضح فيه الحكمة والصلاح وقليل منه متشابه، لأن العقول أدنى

---

(٩١) ابن الوزير: ايثار الحق. ص ٩٣ أو ما بعدها.

(٩٢) ابن الوزير: ايثار الحق ص ٣٨٠.

من أن تحيط بجميع حكم الله واسراره، ولذا قال تعالى لملائكته: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ ولم يقل لهم حين استفسروا عن خلق من يفسد في الأرض ويسفك الدماء: (إنه يحسن مني ما تستقبحون) مما يدل على أن الحسن أو القبح معلوم بالفطرة والعقل، ولكن لله حكمة في أفعاله تعلو عن فهم الملائكة فضلاً عن الإنسان.

تعقيب:

يمثل ابن الوزير منحنى هاماً سواء في مسار المذهب الزيدي أو في تاريخ علم الكلام، أما بالنسبة للمذهب الزيدي فإنه رجع انفتاحه على أهل السنة منه على المعتزلة، وقد كان الإتجاه الأخير هو المعروف عن الزيدية منذ الإمام زيد حتى ابن المرتضى معاصر ابن الوزير، وأما أثره في تاريخ علم الكلام فإنه استطاع أن يسمو بموضوعاته من طابع الجدل ـ الذي أخذ دائماً على هذا العلم وكان سبباً في نفور كثير من علماء الدين منه ـ إلى طابع العلم الديني وذلك بفضل المنهج الذي اختطه لنفسه: إيثار الحق على الخلق وترك التعصب لمذهب معين، لأن الحق كله في أصول الدين لم يجتمع لفرقة بعينها في كل الموضوعات، ولقد مكن له في السمو بموضوعاته هذا العلم عن الطابع الجدلي إلى هذا الطابع الفريد إخلاصه وإنصافه فضلاً عن تبحره في جميع العلوم الدينية المتعلقة بالموضوع الذي يعالجه.

لقد كان ابن الوزير فريداً في نوعه بين جميع من عالج موضوعات علم الكلام، لا يشبه كلامه كلام أحد ممن سبقه أو عاصره لا بين الزيدية فحسب بل بين فرق المسلمين جميعاً سواء في تحري الحق أو في نزاهة القصد وذلك ما اكتسبه تقدير المخالفين قبل الموافقين.

الفصل الثاني

ابن الأمير محمد بن إسماعيل

١٠٩٩ - ١١٨٢ هـ

ومذهبي التوحيد والعدل لا سوى — وهذا العمري دين كل موحد
ولم أرد الدنيا الدنية أو أرد — عمارة قصر في أزال مشيد

ابن الأمير

هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي بن حفظ الدين الأمير، ينتهي نسبه إلى الأمير يحيى بن حمزة الحسني، ولد بكحلان عام ١٠٩٩ ثم انتقلت الأسرة عام ١١١٠ هـ إلى صنعاء التي كانت عاصمة علم لا حكم آنذاك، أخذ عن أبيه - بعد أن حفظ القرآن في صغره - علوم الفقه والنحو والبيان وأصول الدين، كما تتلمذ على أكبر علماء عصره من أمثال زيد بن محمد بن الحسن وعلي بن محمد العنسي وصلاح ابن الحسين الأخفش وعبد الله ابن علي الوزير، وتعلم الحديث على يدي عالم زبيد عبد الخالق بن الزين المزجاجي.

سافر إلى الحجاز أربع مرات من أجل العلم إلى جانب أداء الفريضة، في المرة الأولى عام ١١٢٢ درس على خطيب المسجد النبوي عبد الرحمن ابن الخطيب وكذلك علي طاهر بن إبراهيم الكردي علوم الحديث، وفي المرة الثانية عام ١١٣٢ التقى بأبي الحسن بن عبد الهادي السندي حيث عكف على علوم الحديث كما أفاد من كل من الأشبولي وعبد الرحمن بن أسلم في حجته الثالثة عام ١١٣٤ هـ، لازم محمد بن أحمد الأسدي حيث قرأ عليه شرح العمدة لابن دقيق العيد، وقد أعجب ابن الأمير بالكتاب فوضع عليه حاشية سماها: (العدة على شرح العمدة)، تتلمذ كذلك على الشيخ الحسن بن حسين شاهبور في علم القراءات، كما أخذ عن سالم بن عبد الله بن سالم البصري صحيح مسلم ومسند ابن حنبل واحياء علوم الدين للغزالي، وحينما حج عام

١١٣٩ هـ تعلم من القاضي علي بن محمد العنسي علوم النحو والفقه والمنطق[١].

أريد أن أخلص من هذا السرد لأسماء بعض مشايخه إلى نتيجتين:

الأولى: أنه تبحر في مختلف علوم الدين فكان في كل واحد منها كأنه متخصص فيه.

الثانية: أنه أخذ على علماء من مختلف الفرق والمذاهب، فأهله هذا التكوين العلمي إلى أن يكون واسع الأفق متسامح الرأي غير متعصب لمذهبه الزيدي.

والواقع أنه كان في عصر ابن الأمير تياران يتصارعان:

الأول: التيار الملتزم بالمذهب الزيدي كما حدد صياغته المنصور بالله القاسم بن محمد وهو تيار تؤازره الدولة وتساندة بكل ثقلها إذ كان الحكم للأسرة القاسمية، أما في الفقه فالتزام بالمذهب الهادوي إلى حد ترجيحه في كل المسائل الفقهية على آراء الإمام زيد.

الثاني: التيار المتفتح على المذاهب الأخرى وبخاصة أهل السنة[٢]، ذلك التيار الذي غرس بذرته ابن الوزير والذي نبه فيه إلى أن ليس للزيدية محدثون ومن ثم فإنه ينبغي أن ينهلوا الحديث من رجال الحديث كما يؤخذ الطب من الأطباء والأدب من الأدباء، ولا ضير إن كان حفاظ الحديث محسوبين على أهل السنة، أقول منذ أن دوت صيحة ابن الوزير هذه نبغ بين الزيود حفاظ رجحوا حديث الرسول على الجدل والكلام، فظهر تيار قوي يبدأ بابن الوزير ويبلغ ذروته لدى الشوكاني مروراً بالمقبلي وابن الأمير، تيار وإن التزم بالمبادىء العامة للمذهب الزيدي فإنه يتعصب له، يؤثر الحديث والفقه على الجدل والكلام.

وما كانت الدولة لترضى عن مثل هذا التيار، إنه وإن قدم علماء أفذاذاً ذاعت شهرتهم فتجاوزت حدود اليمن إلى آفاق العالم الإسلامي، فإنه من وجهة نظر أن دولة لها القوامة على المذهب - ولم يعد للمذهب غير اليمن - لا بد أن تجد في مثل هذا التيار المتفتح على المذاهب الأخرى وبخاصة مذهب أهل السنة - أقوى مذاهب

(١) قاسم غالب أحمد وآخرون: ابن الأمير وعصره من ص ١١٥ - ١٢٩.

(٢) وأنه لتيار في المذهب أصيل وليس منحرفاً عنه، إذ هو امتداد ليحيى ابن حمزة وابن المرتضى في كتابيهما الانتصار والبحر الزخار الذي شرحه ابن الوزير ثم علق عليه الحسن الجلال في كتابه ضوء النهار ثم عقب عليه ابن الأمير في كتابه منحة الغفار وعلق عليه الشوكاني في السيل الجرار.

المسلمين وأكثرها عدداً ـ تجد فيه خطر يهدد الكيان الزيدي حتى وإن كان التفتح من سمات المذهب الزيدي، لا عجب إذن أن يحاسبه الحكم ويؤاخذه لأنه يدرس لتلاميذه كتاب «ضوء النهار» للحسن بن أحمد الجلال (ت ١٠٨٤ هـ) وكان القاسم بن محمد قد أحرق الكتاب ومنع التدريس منه، والجلال من نفس تيار ابن الوزير وابن الأمير، ولم يكتف ابن الأمير بالرد على رسول الحاكم: (أبلغ الخليفة أن هذا الكتاب لم يكن مؤلفه موجوداً في دولة الإمام القاسم)، بل أنه يضع على الكتاب حاشية سماها: (منحة الغفار على ضوء النهار) في مجلدين ضخمين، ولا عجب كذلك أن يستنكر اتجاهه بعض الحكام بل أن يتبرأ منه أحدهم ومن انتسابه إلى أهل البيت، إذ يقول محمد بن يحيى حميد الدين: (محمد بن إسماعيل الأمير ليس منا أهل البيت)[3]، [4].

ومن ناحية أخرى عاش ابن الأمير عصر اضطراب سياسي، يتمرد الابن على أبيه ويستعدي القبائل عليه[5]، يحارب الأخ أخاه وينكل به، يقتطع كل طامع من أفراد الأسرة

---

(٣) المرجع السابق ص ١٣.

(٤) على أن لي ملاحظة على الكتاب المذكور، إنه كغيره من كثير من الكتب التي تؤلف في أعقاب الثورات، تحسب أن نصرة الثورة إنما يكون بهدم الماضي، لا الماضي القريب فحسب بل والبعيد أيضاً، وإنما تعلو الثورات بقدر ما تقدم للناس من اصلاحات لا بأن يصبح الماضي كله أشلاء وأكواماً من الحطام كي تعتليه الثورة، ومع احترامي الشديد لمؤلفي الكتاب فإني أقول أنه لا يصح أن يدفعنا شنآن قوم إلى ألا نعدل في الحكم، وإلا فماذا يكون إثارة الشكوك حتى في صحة انتساب القاسم الرسي إلى ذرية النبي وبالتالي يحيى بن الحسين ومن تبعه أو كالقول إنه، وإن حرر اليمن من الأتراك فإنما أراد استبدال استبداد باستبداد، إن فتح المدارس فلأجل فرض مذهبه، إن خلص من أدعياء التصوف فلأنهم كانوا يشاركونه سلطانه على أفئدة الناس، ما هكذا يكتب التاريخ ولا هكذا تؤول أحداثه، وإنه لأمر جد خطير: ماذا بقي لليمن من تراث تعتز به بعد أن أدين تاريخها الإسلامي كله ابتداء من يحيى بن الحسين، كلهم مطعون في نسبهم وكلهم اتخذ المذهب الزيدي وسيلة للتسلط على رقاب الناس وأفئدتهم، لست أنكر قولهم لو كانت بلدان العالم الإسلامي بأسرها كانت تعرف الديمقراطية والشورى ما عدا اليمن المغلوب على أمره، أما «والحال من بعضه» فليس أئمة اليمن المتأخرين وحدهم المدانين هذا ويرى فضيلة المفتي الشيخ أحمد زبارة أن كتاب قاسم غالب لا يصح الاستناد إليه لأنه غير موضوعي في أحكامه، اريد أن أقول: ينبغي أن يكتب التاريخ بموضوعية وأمانة وإن لا يكون معول هدم لكل الماضي وإلا وجدنا أنفسنا صفر اليدين من كل تراث فكري، وإنما يقام مجد الحاضر على اعتزاز بامجاد الماضي لا على اشلائه، والله الموفق للصواب.

(٥) تمرد الحسين بن القاسم على أبيه لإيثاره أخاه عليه، ومحاولة الأب الإيقاع بأبنائه، وحين كادت صنعاء تكون مسرحاً للسلب والنهب من القبائل التي ساقها الإبن ضد أبيه تقدم الأمير للوساطة بين الأب وابنه وانسحب الابن وجموعه عن المدينة إلى مركزه بعمران. وحالة أخرى تدل على تمزق =

الواحدة قطعة ويحاول أن يوسع دائرة سلطانه على حساب غيره، والناس بين بلاءين: بلاء بالقبائل المتردة حين تغزو المدن وتستبيح الحرمات، وبلاء بجنود الحاكم حين يسلطهم لتأديب المتمردين، وابن الأمير ناء بدينه عن الفتن والمطامع ولكنه مع اعتزاله لم ينسحب من الحياة العامة، حقيقة لقد أعرض عن القضاء والوزارة تجنباً للشبهات، ومع ذلك لم يتوان عن كلمة حق يقولها أمام سلطان جائر[٦]، وأمثال هؤلاء في أزمان الفتن والجور وإن عرضوا أنفسهم للمخاطر ـ ولا أقول المهالك ـ وقد تعرض ابن الأمير للقتل أكثر من مرة[٧] ـ فإنه يفرض احترامه على الطامعين والمتكالبين على السلطة مما مكنه من الوساطة بين المتنازعين لصالح الرعية.

ولم يكن ابن الأمير مجرد داعية للإصلاح ولكنه كان إمام فكر، إذا انعكست أحوال العصر على فكره وتساءل ما عسى أن يكون موقف الدين إزاء هذه الأحداث.

١ ـ هل تصح مخالطة الملوك الظلمة؟

٢ ـ ما المقصود بالنهي عن فراق الجماعة؟ وبخاصة أن المذهب الزيدي يتبنى مبدأ الخروج.

= الروابط الأسرية بسبب المطامع وهي سجن المهدي (أحمد بن الحسن بن القاسم) ابنه لاشتراكه في مؤامرة مع خصوم أبيه ويبقي الإبن في السجن إلى أن مات الحسين عام ١١٦١ وتولى ابنه العباس، ويتقدم ابن الأمير للوساطة ويسافر إلى أحمد حاكم تعز ومازال به حتى عاد ببيعته لابن أخيه العباس ووساطة ثالثة بين القاسم وآل إسحق، وقد كانت تربطه بالآخرين صلات قوية وقد دعوه إلى الخروج معهم ولكنه رفض حين وجد من المتمردين ما وجده في الغاصبين من بطش وسلب ونهب ومحال أن يستبدل استبداد باستبداد، واعتزل في كحلان وحينما شك القاسم في رحيله عاد إلى صنعاء ليواجه القاسم بحقيقة موقفه، وقد تمكن بمواقفه هذه من الوساطة بين الفريقين.

(٦) كان في وساطته أن أحس غدراً من الحاكم واجهه بذلك، وواجه الحاكم ارهاقه للرعية بالضرائب باسم الزكاة وتحويله الأرض العشرية إلى أرض خراجية كأنها مملوكة لغير المسلمين ولقد فتحت عنوة، وواجه الحاكم بسماحه لليهود بيع الخمر للمسلمين وما من فرصة وأتته لقول كلمة حق إلا قالها نظماً ونثراً.

(٧) وجه بعض أفراد أسرة الحاكم إليه تهمة عدم الدعاء للإمام القاسم في إحدى خطبه لينالوا منه عند الحاكم وهددوا بقتله إثارة للفتنة، فاضطر العباس إلى حبسه في دار أحد قواده ليفرق الجموع المتعطشة إلى دمائه، وقد علم أصحاب البيت الذي اعتقل فيه بالحدث، وكاد يتعرض لنقمة القاسم حين ظن به ممالاته لآل إسحق، وحين نصح الحاكم جنده الذين يعيشون في الأرض فساداً، اقتحم الجند داره لاغتياله لولا أن اقنعهم بوساطته لهم عند الحاكم حتى تظل أرزاقهم.

٣ ـ وهل الزام الدولة مواطنيها بالمذهب ـ وبصياغة محددة له ـ يسد باب الإجتهاد؟ وكان لا بد من بيان رأي الدين من هذه التساؤلات.

وفي عصور التدهور تشيع الشعوذة والخرافات ويكثر أدعياء التصوف، والنفوس القلقة بسبب توالي الفتن تتلمس السكينة فنستجيب لأي مدع الولاية[٨]، فكان لابن الأمير رأي في دعوى كرامات الأولياء وخوارق العادات.

وظهرت الحركة الوهابية في أواخر أيامه، سمع ابن الأمير أنها قامت لمحاربة البدع وإعادة مذهب السلف فأسرع بتأييدها، ولكن بلغته الأنباء بعد ذلك تكفيرهم الناس واستباحتهم الدماء فكان أن تراجع عن تأييده منكراً عليهم فعالهم[٩].

هذا وقد ظل ابن الأمير طوال حياته عاكفاً على الوعظ والتدريس والتأليف، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، مصلحاً ذات البين بين المتخاصمين، لا يخشى في الله لومة لائم إلى أن وافته المنية في الثالث من شعبان عام ١١٨٢ هـ.

مؤلفاته[١٠]:

١ ـ إجابة السائل بغية الآمل لمنظومة الكامل ـ أصول الفقه ـ مخطوط مكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم ١، ٢ أصول فقه.

---

(٨) في زمن بلغ فيه ذعر المواطنين أقصاه من قبائل اشتغلت بالسلب والنهب ولم ترع حتى قاصدي بيت الله الحرام ظهر رجل يدعى أحمد الحسني ولقبه أبو علامة لا عصبية له ولا عزوة رغم أنه من أصل مغربي ومن ذرية آل البيت، التف حوله المستضعفون في الأرض لينتقموا من القبائل المغيرة وليهدموا الحصون التي ينطلق منها قطاع الطرق حتى أصبحت القبائل ترهبه والعامة تنسب إليه الكرامات وخوارق العادات، وكان يرسل أتباعه لقبض الواجبات (الزكاة) ويضعها في مصارفها وينصف المظلوم، يقول ابن الأمير عنه: وأذل القبائل الذين كانوا قد طاولوا الجبال.. حتى هدم الله بناءهم وأطفأ نارهم وأظهر عجزهم وأبوارهم بظهور هذا الدرويش... أذلهم الله برجل لا يعرفون له قبل ذلك اسماً.. ولا أعد لقتالهم سلاحاً ولا رجالاً.. ولا بذل مالاً ولا اتخذ أهلاً ولا منزلاً وليس له عشيرة: ابن الأمير وعصره ص ٢٦٠ ـ ٢٦٤.

(٩) لابنه إبراهيم بن محمد الأمير (ت ١٢١٣ هـ) مؤلف بعنوان: الروض النضير في تراجم مؤلفات محمد بن إسماعيل الأمير مخطوط بمكتبة محمد عبد الخالق الأمير بصنعاء راجع عبد الله الحبشي: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن.

(١٠) لبعض هذه المخطوطات أكثر من نسخة بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير وقد اكتفيت بذكر رقم واحد منها.

٢ ـ الأجوبة المرضية على الأسئلة الصعدية ـ فقه مخطوط رقم ٧، ٥٣ مجاميع.

٣ ـ الإحراز لما في أساس البلاغة من كناية ومجاز ـ بلاغة ـ مخطوط رقم ١ ص ٤٣٧ لغة.

٤ ـ ايقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة (شرح حديث كل مولود يولد على الفطرة) علم الكلام مخطوط رقم ١٨ من ص ١٨١ ـ ٢٧٣.

٥ ـ التحبير لايضاح معاني التيسير ـ ٥ أجزاء ـ حديث (شرح كتاب تيسير الوصول لابن الديبع).

٦ ـ منحة الغفار شرح حاشية النهار للحسن الجلال ـ فقه ـ مخطوط جزءان ٣٠٧، ٣٠٨.

٧ ـ أرجوزه في أصول الدين[١١] ـ أصول الدين ـ مخطوط رقم ٨٣ من ص ١٥٠ ـ ١٨١.

٨ ـ ارشاد أولي الألباب إلى حقيقة ابن عبد الوهاب ـ حديث ـ مخطوط رقم ٦٠ من ص ١٩٦ ـ ٢١٨.

٩ ـ ارشاد النقاد إلى تيسير الإجتهاد ـ أصول فقه ـ مخطوط رقم ٢٠ مجاميع من ص ١٢٦ ـ ٢١٨.

١٠ ـ إزالة التهمة ببيان ما يجوز ويحرم من مخالطة الظلمة ـ مخطوط رقم ٥٣ مجاميع من ص ٢٦٤ ـ ٢٦٧.

١١ ـ الإشاعة في بيان من نهى عن فراقه من الجماعة مخطوط رقم ٣١ مجاميع من ص ٢٩ ـ ٣٦.

١٢ ـ التنوير شرح الجامع الصغير للسيوطي حديث ٤ مجلدات ـ مخطوط رقم ٤٣.

١٣ ـ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار لابن الوزير ـ نشرة محمد يحيى حميد الدين مطبعة السعادة ـ القاهرة.

---

(١١) أشك في صحة نسبتها إليه إنها تنطوي على عقائد أشعرية بحته كالقول بأن ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة وأن الله خالق أفعال العباد ولا يقبح منه شيء: له أن يعذب أنبياء وأن يثبت الكفار وأن الله يرزق الحرام كما يرزق الحلال.

١٤ ـ ثمرات النظر في علم الأثر (حاشية على نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني ـ علم الكلام ٦٩ مجاميع ١٨٧.

١٥ ـ العدة على شرح العمدة لابن دقيق العيد ـ حديث ـ نشرة علي ابن محمد الهندي المطبعة السلفية ـ ٤ مجلدات سنة ١٣٧٩ هـ.

١٦ ـ نظم بلوغ المرام من أحاديث الأحكام ـ طبع في عدن سنة ١٣٦٦ هـ.

١٧ ـ تفسير غريب القرآن ـ تفسير ـ مخطوط رقم ١٦ ص ٨.

١٨ ـ تطهير الإعتقاد عن إدران الإلحاد ـ علم الكلام ـ مخطوط رقم ٥٣ مجاميع من ص ٢١٤ ـ ٢١٩.

١٩ ـ الإيضاح والبيان في تحقيق عبارات قصص القرآن ـ تفسير ـ مخطوط رقم ٦٥ مجاميع من ص ٤١ ـ ٦١.

٢٠ ـ الأنفاس الرحمانية في أبحاث الإفاضة اليمنية ـ علم الكلام ـ مخطوط رقم ١٩٤ مجاميع من ص ٧٥ ـ ١١٨.

٢١ ـ جمع التشتيت شرح آيات التثبيت ـ علم الكلام (في المعاد) مخطوط رقم ٣٧ ص ١٥٠.

٢٢ ـ رفع الأستار لأبطال أدلة القائلين بفناء النار ـ علم الكلام ـ مخطوط رقم ١٤٩ مجاميع.

٢٣ ـ غاية التفتح في أبحاث تعلق بالتحسين والتقبيح علم الكلام ـ مخطوط رقم ١٨٤ مجاميع من ص ٧٤ ـ ٧٩.

٢٤ ـ فتح الخالق في شرح مجمع الحقائق في ممادح رب الخلائق ـ زهد ـ مخطوط رقم ٦٩ تصوف ص ٣٧٧.

٢٥ ـ الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطاف ـ زهد ـ مخطوط رقم ٧٣ مجاميع من ص ٢٥٧ ـ ٢٦٦.

٢٦ ـ تأنيس الغريب بنظم بشرى الكئيب بلقاء الحبيب ـ علم الكلام (في المعاد) مخطوط رقم ٣٧ كلام ص ٥٤ ـ ٨٥.

٢٧ ـ ديوان شعر جمعه ابنه عبد الله .

٢٨ ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام (مختصر البدر التمام لشيخه الحسين المغربي ـ حديث مخطوط رقم ٧٤ .

٢٩ ـ المسائل المهمة فيما تعم به البلوى حكام الأمة ـ مخطوط رقم ٢٠ مجاميع من ص ١٠٩ ـ ١١٦ .

٣٠ ـ المسائل المرضية في بيان اتفاق أهل السنة على السنن في الصلاة والزيدية ـ فقه ـ مخطوط رقم ١٢ مجاميع .

٣١ ـ اليواقيت في تحقيق المواقيت ـ فلك مجاميع ٧ من ص ١٦٠ ـ ١٨٠ .

٣٢ ـ القصيدة النجدية ـ مجامية ٢٧٤ ـ ثم مجموعة رسائل صغيرة أقرب إلى الفتاوى في مسائل فقهية نذكر منها :

٣٣ ـ الإدراك لضعف أدلة تحريم التنباك ـ مجاميع ٢٧٥ من ص ١٣٠ ـ ١٣١

٣٣ ـ استيفاء الأقوال في مسألة الأسبال ـ فقه رقم ٧١ من ص ١٩٩ ـ ٢٠٣ (مسألة الاسبال من مسائل الخلاف بين الفقه الزيدي والفقه الهادوي) .

٣٥ ـ اقامة البرهان على جواز أخذ الأجرة على تلاوة القرآن ـ مجاميع ٣١ من ص ٦٠ ـ ٦٢ .

٣٦ ـ أخذ الأجرة على الصلاة والأذان ـ مجاميع ٧ من ص ١٩٣ ـ ١٩٦ .

٣٧ ـ اعلام الأنباه بعدم شرطية عدالة الإمام في الصلاة ـ مجاميع ٤٦ من ص ١٤٥ ـ ١٤٧ .

٣٨ ـ اقناع الباحث باقامة الأدلة بصحة الوصية للوارث ـ مجاميع ١٩٣ من ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

٣٩ ـ بيع النسيئة ـ مجاميع ٦٥ من ص ١٤ ـ ١٧ .

٤٠ ـ التداوي بالمحرم ـ مجاميع ١٨٧ من ص ١٤٢ ـ ١٤٦ .

٤١ ـ حقيقة الفقير الذي يستحق الزكاة ـ علم الكلام رقم ٦٤ من ص ٣٠ ـ ٣٣ .

٤٢ ـ جواز صرف الزكاة في المصالح [١٢] ـ علم الكلام ـ رقم ٦٤ من ص ٣٠ ـ ٣٣ .

٤٣ ـ صوم يوم الشك ـ مجاميع من ص ٢٢٨ ـ ٢٣٥ .

٤٤ ـ القول المجتبي في تحقيق ما حرم من الربا ـ مجاميع ١٠٦ من ص ١٨٩ ـ ١٩١ .

٤٥ ـ الجلية في تحريم النظر إلى الأجنبية ـ مجاميع ٥٣ من ص ٢٦٩ ـ ٢٧٤ .

٤٦ ـ منسك الحج مع قصيدة في مناسك الحج عدد أبياتها ٢٨٣ .

آراؤه الدينية :

١ ـ في عدم جواز التقليد وفي وجوب الإجتهاد :

قد علم واشتهر القول أن مسائل الأصول قطعية وأنه لا يجوز فيها التقليد، ولفظ الأصول يحتمل الأصول الدينية والأصول الفقهية، وهم يطلقونها على مسائل الفنين معاً .

أما أصول الدين فقد قالوا أنه لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري وحدوث العالم، واستدلوا بدليل حاصله الرجوع إلى قياس من الشكل الثالث وهو:

العلم بالله واجب .
العلم بالله لا يحصل عن تقليد .
إذن فالواجب لا يحصل عن تقليد[١٣] .

أما المقدمة الأولى فدليلها الإجماع، وأما الثانية فمن ضرورة معنى التقليد أنه لا يفيد علماً، وإذا كانت معرفة الله واجبة فتحصيل الواجب واجب، فتعين حينئذ الإجتهاد، فمن هنا جزموا أنه لا يجوز التقليد في مسائل الدين .

---

(١٢) الموضوع وإن كان فقهياً فإن له جانبه الكلامي ، فقد كان الحكام يستحلون لانفسهم أخذ الزكاة وهم يدعون الانتساب إلى ذرية الرسول، والزكاة محرمة على آل محمد بموجب الحديث، لأنها أوساخ الناس (تطهير ذنوبهم) فينبغي أن يترفع عنها آل محمد .
يمكن الرجوع لمعرفة سائر مؤلفاته ورسائله ودواوينه إلى كتاب: ابن الأمير وعصره من ص ٣٢١ ـ ٣٢٦ .

(١٣) صحة النتيجة : بعض الواجب لا يحصل عن تقليد .

لا يخفى على الناظر أن هذا الدليل لا يجري إلا في معرفة الله وما يجب له وما يستحيل عليه لا في كل ما سموه أصول الدين، وقد خالف في ذلك جماعة ذهبوا إلى أنه يجوز التقليد في معرفة الله وصفاته ونحوها، واستدلوا بأنه لم ينقل عن الصحابة النظر في ذلك، ولا خاضوا في مسائل الدين، ولو كان واجباً لأمرت الصحابة العوام بالنظر والإستدلال، ولم ينقل ذلك بل المنقول خلافه، وهو أنهم كانوا يقبلون إسلام الأعرابي الجلف والأمة الخرساء لمجرد اللفظ بكلمتي الشهادة.

أجاب القائلون بوجوب النظر بأنه قد وقع من الصحابة النظر والاستدلال ولكنه لم ينقل لوضوح الأمر وإلا كان الصحابة جاهلين بالله وصفاته وهم خير أمة أخرجت للناس، قلنا: إن قبول الصحابة لقول الرسول ليس بتقليد، ذلك أن وجود الباري وما له من الصفات ككونه حياً سميعاً بصيراً عالماً حكيماً قديراً، وما يمتنع عليه من أنه ليس بجسم ولا عرض ولا شريك له مسائل علمية قطعية قد فطر الله العباد على معرفتها والنظر في أدلتها من الآفاق والأنفس، وأنه تعالى جعل العقول قابلة لذلك تهتدي إليه من دون تلقين، فإن الأعرابي الجلف الحافي عرف ذلك واهتدى حين قال: البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسير أسماء، ذات أبراج وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير، هذا كلام من لم يعرف الإسلام وإنما أدركه بفطرته السليمة، وقال الكليم مخاطباً فرعون: ﴿ربُّ المَشْرِق والمَغْرِبِ وما بيْنهُما إنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ فأحالهم إلى عقولهم.

وإذا عرفت هذا علمت أن الفطرة والعقل قاضيان بوجوده تعالى وباتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص، وإن هذا المقدار أمر معلوم عند كل عاقل، وهذا مقصود من قال: أنه لا يمكن التقليد فيها لأنها ملازمة لأدلتها فهي لا تعرف إلا مقترنة بأدلتها ولا تعرف بغير دليل حتى تكون تقليدية، وحينئذ فأصول الدين هو هذا المقدار من المسائل وهي علمية وقطعية، وهذا المقدار هو الذي يحرم التقليد فيه، فالقول بعموم جواز التقليد في العقليات إنما يصدق على معرفة الله وصفاته ولكنه لا يصدق على صلة الذات بالصفات وغير ذلك من مسائل الكلام التي لا تفيد العلم بل لا تنهض كثير من أدلتها على إفادة الظن، ففي علم الكلام من المسائل ما لا يصدق على أكثره اسم أصول الدين، إذ الأصل في أصول الدين هو الإيمان بينما لا نفع في كثير من هذه المسائل لمن تغلغل في معرفتها، ولذا رجع كثير من أئمة الكلام قائلين عن العامة هنيئاً لهم السلامة.

أما القول إن الصحابة لم تنظر ولا أمرت العامة بالنظر فهو كلام في غاية السقوط،

هذه خطب أمير المؤمنين مشحونة بالمعارف الإلّهية والصفات المقدسة والإرشاد إلى التفكير في الآفاق والأنفس.

أما عن الإجتهاد فإن الحق الذي ليس عليه غبار هو الحكم بسهولة الإجتهاد في هذه الأعصار، بل أنه أسهل منه في الأعصار الخالية لمن له في الدين همة عالية ورزقه الله فهماً صافياً وفكراً صحيحاً ونباهة في علمي الكتاب والسنة، ذلك أن الأحاديث كانت في الأعصار الخالية متفرقة في صدور الرجال فجمعت متفرقاتها حتى أصبح طالب العلم لا يحتاج في هذه الأعصار إلى الخروج عن الوطن وإلى شد الرحال والظعن، فيا عجب أحين تفضل الله فسهل للعباد حتى أيعنت الرياض واترعت الحياض نقول يتعذر الإجتهاد؟ ما هذا والله إلا من كفران النعمة وضعف الهمة، ولقد كان للائمة المتأخرين استنباطات رائعة واستدلالات صادقة ما حام حولها الأولون ولا عرفها منهم الناظرون ولا دارت في بصائر المستبصرين ولا جالت في أفكار المفكرين [14].

٢ - في محاربة البدع:

أ - في أن توحيد الربوبية يقتضي عدم الإلتجاء إلى غيره سبحانه:

نظراً لما رأيت وعلمت من تقديس المسلمين لأحياء يدعون المكاشفات ومن اعتقاد في القبور وجب على إنكار ما أوجب الله انكاره، فاعلم أن ها هنا أصولاً من قواعد الدين ومن أهم ما يجب معرفته على الموحدين:

الأصل الأول: كل ما في القرآن فهو حق لا باطل، وصدق لا كذب، وهدى لا ضلالة، وعلم لا جهالة.

الأصل الثاني: إن رسل الله وأنبياءه من أولهم إلى آخرهم بعثوا لدعوة العباد إلى توحيد الله.

الأصل الثالث: التوحيد قسمان: الأول توحيد الربوبية والخالقية والرازقية، أي أن الله هو الرب الخالق والرازق، والثاني: توحيد العبادة، ومعناه أفراد الله تعالى وحده بجميع أنواع العبادات، وهذا هو الذي جعلوا لله فيه شركاء.

والأصل الرابع: إن المشركين لم ينكروا الوهيته أو خالقيته ﴿ولئنْ سألتهمْ منْ

(١٤) ابن الأمير: ارشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد مخطوط مجاميع ص ١٦٩.

خلقهم ليقولن الله . . ﴾ (الزخرف: ٨٧) ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾ (الزخرف: ٩)، وإنما أشركوا مع الله في ربوبيته أرباباً آخرين.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن الله سبحانه لم يبعث أنبياءه ليثبتوا أنه خلقهم، لأنهم بذلك مقرون، وإنما بعثهم لإفراد الله بالعبادة، وذلك ما أنكروه: ﴿أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا﴾ (الأعراف: ٧٠) أنكروا أفراد الله بالعبادة، عبدوا مع الله غيره، اتخذوا له أنداداً، منهم من كان يعبد الملائكة، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد المسيح، ومنهم من عبد الأصنام، وهذه في الأصل كانت صور رجال صالحين كانوا يحبونهم ويعتقدون فيهم فلما هلكوا صوروهم صوراً ثم عبدوا الأحجار.

فإذا تقرر أن المشركين لم ينفعهم الإقرار بالله مع إشراكهم غيره في العبادة، ولم يغن ذلك عنهم من الله شيئاً، ولم يعتد بإقرارهم ألوهيته وخالقيته ورازقيته مع أنهم ما جعلوا آلهتهم خالقين ولا رازقين، وإنما جعلهم الله مشركين لأنهم سووا بينه وبين آلهتهم.

الأصل الخامس: تقتضي العبادة إفراد الله بالربوبية والعبادة، وهذه تقتضي أقصى درجات الخشوع والتذلل له وحده دون سواه.

وقد جعل الله العبادة له أنواعاً منها:

اعتقادية: وهذه أساسها، وذلك أن يعتقد أن الرب الواحد الأحد الذي بيده الخلق والأمر وبيده النفع والضر، لا شريك له، ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه.

لفظية: وهي النطق بكلمة التوحيد فمن اعتقد ولم ينطق بها لم يحقن دمه ولا ماله.

عملية: وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج وسائر أنواع الواجبات[١٥].

ب ـ في أن عمل القبوريين «زائري قبور الأولياء» مشابهة لعمل المشركين:

هذا الذي يفعلونه لأوليائهم هو عين ما فعله المشركون لأصنامهم، أنه النذر ـ لغير الله ـ والطواف بالقبور شرك محرم، لقد اعتقدوا في الأموات ما لا يجوز اعتقاده إلا في الله، لقد جعلوا لهم جزاء من المال، وهتفوا بهم عند الشدائد ونحروا تقرباً إليهم، إذا حلف بالله من عليه الحق لا يقبل حلفه، فإن حلف بأحد أوليائه قبلوه وصدقوه وهكذا كان عباد الأصنام ﴿إذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين

---

(١٥) ابن الأمير: تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد ص ٢١٤ ـ ٢١٨ مخطوط.

مِنْ دُونِهِ إذا هُم يَسْتَبْشِرُونَ﴾ فإن قيل: إنهم لا يشركون بالله، قلنا لا ينفعهم القول لأن فعلهم أكذب قولهم، وإن قيل أنهم على جهالة وضلالة وخصلة من خصال الكفر، كانوا كافرين كفراً جاهلين بما يفعلونه، قلنا: قد صرح الفقهاء في كتب الفقه في باب الردة أن من تكلم كلمة الكفر وإن لم يقصد معناها يكفر، فإن قلت: فإذا كانوا مشركين وجب جهادهم والسلوك فيهم ما سلكه رسول الله في المشركين، قلت: إلى هذه طائفة من أئمة العلم، فقالوا يجب أولاً دعاؤهم إلى التوحيد وإبانة أن هذا الإعتقاد منهم شرك لا يتم الإيمان إلا بتركه. فإن رجعوا وأقروا حقنت دماؤهم وأموالهم وذراريهم، ومن أصر فقد أباح الله منه ما أباحه لرسوله في المشركين، لقد كانوا قبل تعريفهم ونهيهم على جهالة وضلال وخصلة من خصال الكفر، كافرين كفراً أصغر لا يبيح دماً ولا مال ولا سبي حريم، وهذا هو الذي سماه السلف: كفراً دون الكفر، ولقد اتصف القبوريون بالكفر الأصغر، فإن أصروا تعين جهادهم وحل منهم ما أحل الله من المشركين، فإن قيل: قال رسول الله: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلّه إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم . .) قلت قال رسول الله (إلا بحقها)، وإفراده بالألوهية والعبودية لله وحده من حقها، والقبوريون لم يؤدوا هذه العبارة، إن مجرد قول كلمة التوحيد غير مانع من ثبوت شرك من قالها بارتكاب ما يخالفها من عبادة غير الله(١٦).

فإن قيل لا يخلو بلد من بلاد الإسلام إلا وفيها قبور يعظمها المسلمون وينذرون لأصحابها ويحلفون بهم ويطوفون بفناء القبر ويرجونه، بل هذه مساجد المسلمين لا يخلو غالبها من قبر فيها يقصده المصلون بين أوقات الصلاة.

قلت: إن أردت الإنصاف وتركت متابعة الاسلاف وعلمت أن الحق ما قام عليه الدليل لا ما اتفق عليه العوام جيلاً بعد جيل وقبيلاً بعد قبيل فاعلم أن هذه الأمور التي نسعى في هدمها صادرة من العامة الذين إسلامهم تقليد للآباء بلا دليل، نشأ على ذلك الصغير وشاخ عليها الكبير ولا يسمعون من عالم نكير، بل أن بعضاً من أهل العلم والقضاء والفتيا يعظمونه، فإذا كان العلماء عن الإنكار ساكتين اتخذ العامة من السكوت دليلاً على جوازه.

---

(١٦) ولكنا سنجد ابن الأمير ينكر على الحركة الوهابية استباحة الدماء واستحلال الأموال وسبي الذراري والنساء بل إنه سينكر وصف أصحاب البدع الذين حاربهم الوهابيون بالشرك المبيح للقتل، ويبدو إنه حين دعا إلى ذلك لم يكن يتصور ما يلزم عن هذا القول من إراقة دماء حرمها الله.

فإن قيل: كأن الأمة قد أجمعت على ضلالة وسكتت عن إنكار المنكر.

قلت: حقيقة الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد في كل عصر، لا اجتماع رأي العامة وإن قيل هذا مسجد رسول الله قد بنيت على قبره قبة عظيمة، قلنا: إن بناءها ليست منه ﷺ ولا من أصحابه ولا علماء أمته، بل هذه القبة المعمورة من أبنية بعض سلاطين مصر المتأخرين (السلطان قلاوون المعروف بالملك المنصور عام ٦٧٨) فهذه أمور دولية لا دليلية يتبع فيها الآخر الأول[١٧].

٣ ـ موقفه من التصوف (كرامات الأولياء):

وقفت على رسالة بشأن الأولياء وما لهم من الكرامات، وإن لهم ما يريدون وإنهم ممن يقولون للشيء كن فيكون، وإنهم من القبور لقضاء الحوائج يخرجون، وإنهم لمواقف جهاد الكفار يحضرون، وإن العلماء منهم بعد الموت للعلوم يدرسون، وإن الخضر أخذ عن أبي حنيفة علوم الشريعة، وأنهم في القبور يأكلون ويشربون، فتعين ايقاظ أهل الغفلة.

لقد عرفنا الله بأوليائه في كتابه العزيز فقال: ﴿ألا إنَّ أوْلياء الله لا خوْف عليهِمْ ولا هُمْ يحْزنُونَ الَّذينَ آمَنُوا وكانُوا يتَّقُون﴾ (يونس: ٦٢) ثم عرفنا الله من هم الذين آمنوا في قوله: ﴿آمَن الرَّسُولُ بمَا أُنزِل إليْهِ منْ ربِّهِ والمُؤْمِنونَ كُلٌّ آمَنَ بالله وملائكتِهِ وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٤) ثم عرفنا في أول سورة البقرة من هم المتقون فقال عنهم: ﴿الَّذينَ يُؤْمِنُونَ بالغيْبِ ويُقيمُونَ الصَّلاةَ ومِمَّا رزَقْناهُمْ يُنْفِقُون﴾ (البقرة: ٢).

وقد سأل الحواريون عيسى من هم أولياء الله فقال: (الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، والذين نظروا إلى آجال الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأقاموا فيها ما أقاموا لا يخشون أن يميتهم وتركوا ما علموا أنه عنه نهاهم..).

وعن الرسول أنه قال: (لا يستحق العبد صريح حق الإيمان حتى يحب الله ويبغض لله، فإذا أحب لله وأبغض فقد استحق الولاية من الله).

---

(١٧) ولا يفصح ابن الأمير عن رأيه: هل يستنكر زيارة الرسول بعد أن استنكر بناء القبة، كان ينبغي أن يستثني الرسول من زيارة القبور، ولكن تركه الموقف معلقاً يلزم عنه انكار، لأن سياق حديثه كله انكار زيارة القبور، ولكنه يبدو أنه إن أعلنها صراحة: جواز زيارة قبر النبي لقوله: (من حج البيت ولم يزرني فقد جفاني) فستكون حجة لخصومه عليه.

إذا عرفت هذا وغير هذا مما ورد من أحاديث كثيرة عرفت أولياء الله وإن صفاتهم الخوف من الله والإقبال على ما يرضاه والاعراض عن كل ما سواه.

أما ما ذكره القوم عن الأقطاب والأوتاد والأبدال والأنجاب، وإن لهم حق التصرف في الأكوان أو القول للشيء كن فيكون فذلك زور وبهتان وهذيان ولا يقبله من في قلبه مثقال ذرة من إيمان[18].

قالوا: الأبدال قوم يقيم الله بهم الأرض وهم سبعون، أربعون بالشام وثلاثون في سائر البلدان، سموا كذلك لأنه كلما مات منهم واحد بدل به آخر، وفي التعريف للمناوىء أنهم سبعة يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة وقالوا: أحدهم على قدم الخليل وله أقليم والثاني على قدم الكليم، والثالث على قدم هارون، والرابع إدريس، والخامس يوسف والسادس عيسى والسابع آدم، وهم عارفون بما ينزل من أسرار ولهم من الأسماء أسماء الصفات، وكل واحد بحسب ما يعطيه حقيقة ذلك الأسم الإلهي.

وقالوا الأوتاد أربعة في كل زمان، وقالوا القطب ويسمى الغوث، هو موضع نظر الله الإسم الأعظم، والنجباء ثمانية.

قلت: هذه افتراءات مجانبة لما جاءت به الرسل ولما وردت به كتب الله، هذا نوح نبي الله يقول: ﴿ولا أقولُ لكُمْ عِنْدِي خزائنُ اللهِ ولا أعْلمُ الغيْبَ ولا أقُولُ إني ملكٌ﴾

على أن الأمير بعد أن كذب سند هذه الأقوال يجد الحسن الجلال في كتابه عن كرامات الأولياء يذكر حديثاً نبوياً عن الأبدال، فيحترز عن التكذيب ويقول هذه الأحاديث عن الابدال في صحتها عند أهل الحديث مقال، وإن سلم بصحتها فإن الله لم يجعل لهم علامة يعرفون بها بأعينهم.

ولا ينكر ابن الأمير ما للأولياء من كرامات كإجابة دعوات أو تيسير طلبات، ولكنه لا يعد ذلك خاصاً لطائفة بل هو حاصل للمؤمنين إذا أخلصوا النيات وأقبلوا على الله بصدق وثبات، فلقد خاطب الله جميع المؤمنين بقوله: ﴿.. ادْعُوني أسْتجِبْ لكُمْ..﴾ ﴿وإذَا سألَك عِبادي عنِّي فإنِّي قريبٌ أجِيبُ دعوةَ الدَّاعِ إذا دعاني﴾ فمن أنكر الكرامة فقد فرط ومن ادعي الخوارق للأولياء فقد أفرط، والحق التزام الوسط. أما القول إن كل معجزة لنبي يصح أن تكون كرامة لولي فهذه دعوى لا دليل عليها.

---

(١٨) ابن الأمير: الانصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف.

وينكر ابن الأمير على أبي يزيد البسطامي شطحاته ودعاويه، كما يصف كتاب الإنسان الكامل للجيلي بأنه محشو بالكفر والضلال مع ركة ألفاظ، ويعيب علي جلال الدين السيوطي رسالته: (المحلي في تطورات الولي) إذ بها حكايات باطلة وأقوال عن الأدلة عاطلة حتى كأنه ما عرف السنة والكتاب ولا ملا الدنيا بمؤلفاته التي أتى فيها بكل عجاب، فلا يغتر الناظر بنقل ما يخالف السنة والكتاب، وما أعظم ما قاله علي: (لا يعرف الحق بالرجال).

إن فقيهاً واحداً وإن قل أتباعه أفضل من ألوف ممن يتمسح بهم العوام ، وهل الناس إلا صاحب أثر يتبع أو فقيه يفهم مراد الشيء ويفتي، نعوذ بالله من تعظيم الأسلاف تقليداً لهم بغير دليل(١٩).

٤ ـ موقفه من الحركة الوهابية:

سبقت الإشارة إلى أن ابن الأمير أسرع بتأييد حركة ابن عبد الوهاب لأنها قامت لمحاربة البدع ولأنها تقتفي أثر ابن تيمية، وقد عبر عن فرحته بالحركة بقصيدة بعث بها إلى محمد ابن عبد الوهاب يقول في مطلعها:

سلام على نجد ومن حل في نجد   وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي

وجاء فيها:

محمد الهادي بسنة أحمد   فيا حبذا الهادي ويا حبذا المهدي

ويقول:

وقد جاءت الأخبار عنه بأنه   يعيد لنا الشرع الشريف بما يبدي

وفي تأييده في محاربة البدع يقول:

ويعمر أركان الشريعة هادماً   مشاهد ضل الناس فيها عن الرشد
أعادوا بها معنى «سواع» ومثله   «يغوث» و«ود» بئس ذلك من ود
وقد هتفوا عند الشدائد باسمها   كما يهتف المضطر بالصمد الفرد
وكم عقروا في سواحها من عقيرة   أهلت لغير الله جهلاً على عمد
وكم طائف حول القبور مقبل   ويلتمس الأركان منهن بالأيدي

---

(١٩) المرجع السابق ص ٣١٢.

ويوافقه على حرق كتاب «دلائل الخيرات»[٢٠].

وحرق عمدا للدلائل دفترا أصاب ففيها ما يجل عن العد
غلو نهى عنه الرسول وفرية بلا مرية فاتركه إن كنت تستهدي

إلى أن يقول:

لقد سرني ما جاءني من طريقة وكنت أرى هذه الطريقة لي وحدي

ويوافق مذهب السلف في حملتهم على كثرة المذاهب التي ينهش بعضها بعضاً:

مذاهب من رام الخلاف لبعضها يعض بأنياب الأساود والأسد

ثم يشير إلى ما شاع بين المسلمين من تقليد للمذاهب الأربعة مع أن أصحابها نهوا عن التقليد بل طلبوا رد أقوالهم إن خالفت النص:

(٢٠) كتاب أغلبه صيغ مختلفة في الصلاة على النبي، ويرى ابن الأمير أن لا يمتدح رسول الله إلا بما امتدحه الله به في كتابه وما نقوله في التشهد أنه عبد الله ورسوله، أما القول بأنه خير البرية فلم نؤمر به بل لم نؤمر بتفضيله على سائر الأنبياء، والألفاظ الواردة في دلائل الخيرات عنده مثل محمد فالق صبح أنوار، الوحدانية وطلعة شمس الأسرار الربانية ومهجة الحقائق الصمدانية، ومثل أسألك اللهم بالأسماء المكتوبة على جبهة اسرافيل وبالأسماء المكتوبة على جبهة جبريل وبالأسماء المكتوبة حول العرش فيرى أنه لا يصح أن يكون مثل هذا الكتاب ورد من أوراد الإسلام يتلي كل صباح وظلام، وأنه كتاب يستحق الإعدام وجعله رماداً تذروه الرياح للتنبيه على ما فيه من غلو، وإذا كان عثمان قد حرق المصاحف خوف الفتنة فأولى أن يحرق مثل هذا الكتاب لما فيه من الأحاديث الموضوعة والكذب، ولا تقاس دلائل الخيرات على كتاب الجامع الصغير لأن مؤلفه «الأسيوطي» قد عزا الأحاديث إلى كتبها المعروفة لمن أراد الحقيقة، أما صاحب دلائل الخيرات فلم يعز ذلك إلى عالم (ابن الأمير، إرشاد ذوي الألباب ص ٦٨) وأعارض ابن الأمير في نقطتين: ١ ـ قياس دلائل الخيرات على المصاحف التي حرقها عثمان كمبرر للحرق ٢٠ ـ إن ما فيه من أحاديث باطلة أو أقوال عدها بدعة تدعو إلى تنقيحه لا إلى حرقه وإلا فقد عالج غلواً بغلو وكان كمن وجد في سلته بعض تفاح فاسد فألقى السلة بكل ما فيها. إن حرق أو منع أي كتاب أو تحريمه يكون عادة داعياً إلى انتشاره، وأن الكتب لا تعدم قراءها بفتوى، فقد سبق أن حرم ابن الصلاح قراءة كتب المنطق أو حملها فعد ذلك تمتاً وحجراً على حرية الفكر وأصبح المنطق يدرس في معاهد الدين، أما لو كان قد قام بتنقيح الكتاب سواء في طبعه خاصة أو على هامشه ذاكراً الأحاديث الضعيفة كما فعل العراقي باحياء علوم الدين لكان قد أدى للمسلمين خدمة جليلة، ولكن ابن الأمير انساق في تأييده لمذهب السلف وقد عرف عنه التشدد الاسراف في اطلاق الزيغ والبدع، وما هكذا تكون الدعوة كما أرشد الله نبيه ﴿ادْعُ إلى سبيلِ ربكَ بالحِكْمَةِ والمَوْعِظةِ الحَسَنةِ﴾.

بلى صرحوا أن نقابل قولهم إذا خالف المنصوص بالقدح والرد

ثم يثني ثناء حاراً على رجال الحديث لما بذلوه من جهد في حفظ السنة ولم يشتغلوا بما اشتغل به أصحاب المذاهب الكلامية.

رووا وارتوا من بحر علم محمد وليست لهم تلك المذاهب من ورد

وهو وإن اتخذهم قدوة في الاشتغال بالحديث فذلك لا يعني انصرافه عن مذهب أهل البيت أو أهل الكسا:

أأنتم أهدى أم صحابة أحمد وأهل الكسا هيهات ما الشوك كالورد

أولئك أهدى في الطريقة منكم فهم قدوتي حتى أوسد في لحدي

ثم يعرج على التصوف فيحمل على مذهب وحدة الوجود لاعتباره الكلب والخنزير والقرد والفهد مجالي صفات الله، وإن عذاب أهل النار إنما سمي عذاباً لاشتقاق اللفظ من العذوبة، فكلاهما - أهل الجنة وأهل النار - في نعيم، وأن المشركين وعباد عجل السامري بل وإبليس قد امتثلوا للأمر التكويني[٢١]، وإن ما في كتاب الفتوحات كله ضلال، وأنهم يلوذون بالذوق تبريراً لما فيه من أباطيل. خلاصة القول كان تأييد ابن الأمير للوهابيين لانتهاجهم منهج السلف ولحملتهم على البدع وعلى التصوف ولميلهم إلى الحديث وأهله ولرفضهم التقليد.

ولكنه تراجع عن تأييد ابن عبد الوهاب، حين أتته الأنباء بأشياء أنكرها عليه من سفك الدماء ونهب الأموال وتكفيره الأمة المحمدية في جميع الأقطار، وقد تردد وتشكك في حقيقة ما بلغه أول الأمر حتى جاءه الشيخ مريد بن أحمد التميمي، والرجل من تلاميذ ابن عبد الوهاب، فتحقق من جميع ما بلغه وتعين عليه نقض ما قدمه وحل ما أبرمه[٢٢].

وفي رأيي أن تراجع ابن الأمير لم يكن لأسباب عملية أخذها على ابن عبد الوهاب،

---

(٢١) يميز ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، الأمر التكويني هو ما قدر في علم الله الأزلي على العباد أن يكون: بينما الأمر التكليفي متعلق بالأوامر والنواهي الإلهية التي بمقتضاها يكون الفعل من العبد طاعة أو معصية أما الأمر التكويني المتعلق بعلم الله الأزلي فالعباد كلهم مطيعون لله بما في ذلك ابليس، فكان ابن عربي يعد المخلوقين جميعاً مجبورين إذ لا سبيل لهم إلى مخالفة أمر الله التكويني المقدر عليهم.

(٢٢) قاسم غالب وآخرون: ابن الأمير وعصره ص ١٦٠ وما بعدها.

وإنما لخلاف نظري أو بالأحرى كلامي كذلك.

أما الأسباب العملية فهي التي أشار إليها في قصيدته:

رجعت عن القول الذي قلت في النجدي　　فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي
ظننت به خيراً وقلت عسى عسى　　نجد ناصحاً يهدي الأنام ويستهدي
فقد خاب فيه الظن لا خاب نصحنا　　وما كل ظن للحقائق لي مهدي

ثم يشير إلى مآخذه عليه وأولها استباحته لدماء المسلمين بعد تكفيرهم:

أبن لي ابن لي لم سفكت دماءهم　　ولم ذا نهبت المال قصداً على عمد
وقد عصموا هذا وهذا بقول: لا　　إلّه سوى الله المهيمن ذي المجد

ويشير ابن الأمير إلى الأحاديث التي تنهي عن سفك دماء المسلمين، فحين قال رجل لرسول الله: اتق الله واستأذن خالد ابن الوليد في قتله، قال الرسول (لعله أن يكون مصلياً) ، فقال خالد: كم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فيرد الرسول: (إني لم أومر أن أفتش على قلوب الناس ولا أن أشق عن بطونهم). فإقامة الصلاة مانعة عن القتل، وفي حديث آخر: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلّه إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله)، وفي حديث آخر: (لا يحل دم مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان وزنا بعد حصان وقتل نفس بغير حق).

ويزعم ابن عبد الوهاب أنه يقتدي في قتله المسلمين بقتال أبي بكر لمانعي الزكاة وعلي للخوارج وبقتل المختار بن أبي عبيد الثقفي وكذلك بقتل الجعد بن درهم، ويصحح ابن الأمير له معلوماته التاريخية (٢٣) (٢٤):

---

(٢٣) ابن الأمير: ارشاد ذوي الألباب إلى حقيقة مذهب ابن عبد الوهاب ص ٦٦ وما بعدها.

(٢٤) لم يكفر الخوارج وإن كفروه، وأما المختار فقد قتله مصعب ابن الزبير وقتل عبد الملك بن مروان مصعب كما قتل الحجاج عبد الله بن الزبير وكلهم طلاب ملك ودنيا، أما الجعد بن درهم فقد قتله أحد عمال بني أمية دون مشاورة عالم، وقد زعم عبد الوهاب أن قتلهم (أي المختار والجعد) كان بإجماع التابعين فوقع في خطأ تاريخي وآخر فقهي، أما التاريخي فقد ذكرناه وأما الفقهي فقد خالف إمامه أحمد بن حنبل الذي كان يقول: من ادعى الإجماع فهو كاذب.

وهذا لعمري غير ما أنت فيه من تجاريك في قتل لمن كان في نجد

إلى أن يقول:

فما لك في سفك الدما قط حجة خف الله واحذر ما تسر وما تبدي

على أن قول ابن الأمير مردود عليه، إذ سبق أن استحل دماء من أسماهم بالقبوريين أن لم يتوبوا، وما أظن ابن عبد الوهاب قد فعل غير ذلك، وإن اتهمه بأنه يقاتل للرياسة لا للديانة، وأنه أسرف في القتل وفي تكفير أهل الأرض:

ولا تحسبوا أني رجعت عن الذي تضمنه نظمي القديم إلى نجد
بلى كل ما فيه هو الحق إنما تجاريك في سفك الدما ليس من قصدي
وتكفير أهل الأرض لست أقوله كما قلته لا عن دليل به تهدي

لقد جاءت هذه القصيدة - وبين قصيدتي التأييد والتراجع عنه سبع سنين - وابن الأمير في شيخوخته حيث يقلع المرء عادة عن التكفير والعنف واستحلال سفك الدماء أو الدعوة إليه، وإلا فهو وإن اتهم ابن عبد الوهاب بالغلو فقد كان حكمه بتكفير القبوريين واستباحة دمائهم بدوره غلواً، مرة استباح الدم بتأويل لفظة «بحقها» في حديث الرسول: .. فإن قالوها (أي لا إله إلا الله) عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، فعد الإستغاثة بالأولياء مندرجة تحتها، ومرة يميز بين كفر اعتقاد يبيح سفك الدم وبين كفر عمل ترك الصلاة أو الحكم بغير ما أنزل الله أو ارتكاب الكبائر[٢٥]، إن هذا الكفر وإن أطلقه الشرع فإنه لا يخرج به العبد عن الإيمان ولا يفارق به الملة ولا يباح به ماله وأهله ودمه، ذلك أن الكفر كفران: كفر اعتقاد وهو جحود وعناد يضاد الإيمان من كل وجه وكفر عمل هو بدوره نوعان: نوع لا يضاد الإيمان كالحكم بغير ما أنزل الله وترك الصلاة، ونوع يضاد الإيمان

---

(٢٥) عن جابر ابن عبد الله أن الرسول قال: بين الرجل والكفر ترك الصلاة، أما تارك حكم الله فلقوله تعالى: ﴿ومَنْ لمْ يحْكُمْ بما أنْزل اللهُ فأولئك هُمُ الكافِرُونَ﴾ وفي آية أخرى هم الظالمون وفي ثانية هم الفاسقون، وهناك أحاديث تنفي الإيمان عن شارب الخمر وعن الزاني، كذلك من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد، ومن قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما، هذا ويرى ابن الأمير ان من حاربهم أبو بكر من مانعي الزكاة ليسوا كفاراً إذ لم يكفرهم أحد من الصحابة، ويشير إلى أن البخاري قد عقد في كتابه عن الإيمان باباً للكفر ذاكراً الأحاديث الدالة على ذلك، وإن ابن عباس قد ذكر ان الحكم بغير ما أنزل الله من الكفر العملي مستنداً إلى قول ابن عباس في تفسير الآية: إنه ليس بكفر ينقل عن الملة وإنما هو كفر دون الكفر، هو بترك حكم الله كفر ولكن ليس كمن كفر بالله واليوم الآخر.

من وجه دون وجه كارتكاب الكبائر، إنه كافر من جهة العمل وإن انتفى عنه كفر الجحود والاعتقاد.

ويشير ابن الأمير إلى حديث الرسول: (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) هذا كفر عمل، كما يشير إلى قوله: (من قال لا إلّه إلا الله دخل الجنة.. وإن زنى وإن سرق) مع أن الجنة محرمة على الكافرين، هذا قول الصحابة ـ كما يقول ابن القيم ـ أما المتأخرون فقد انقسموا فريقين: فريق أخرجهم عن الملة بالكبائر.. وفريق جعلهم مؤمنين كاملي الإيمان، أما طريق السنة فهو الطريق الوسط.

هكذا نجد ابن الأمير إزاء الوهابيين يستنكر عليهم التكفير وإذا كان آخر رأيه هو الأخير فإنه المعول عليه، وإن كان ـ لكاتب هذه السطور ـ في هذا التعارض رأي أرجئه إلى التعقيب بالإضافة ألى ما هو حكم الشيخوخة وما هو حكم الشباب.

ولقد كان يبغي ألا يذهب ابن الأمير في تأييد الوهابيين إلى حد بعيد، ليس فحسب لما استنكره عليه من سلوك عملي وإنما لأسباب اعتقادية أو بالأحرى مذهبية، وإلا لتخلى عن مذهبه الزيدي وتحول إلى مذهب السلف، ولقد سبقت الإشارة إلى أن بين المذهبين خلافاً في الأصول، وإن استحسن ابن الأمير من السلف محاربة البدع والميل إلى الحديث، فإن مذهب السلف في جوهره معارض للزيدية، ولا بد أن ترجح لدى ابن الأمير تنزيه الذات الإلّهية كما هو معروف لدى الزيدية على اثبات ما ينافي العظمة والكمال بادعاء الجهة والتجسيم ونسبة من لم يعتقدهم إلى الضلالة والتأثيم، وقد أثبت ابن عبد الوهاب لله جهة الفوق والاستواء على العرش الذي هو فوق السموات والأرض والجسمية والغضب واليد اليمنى والشمال والأصابع والكف كلها بمعانيها الحقيقية من غير تأويل[٢٦]، وأن يقال عن الإمام علي: أنه لا يصح إسلام الصبي، فلا بد أن تأخذ النخوة ابن الأمير، هذه وغيرها اختلافات نظرية تترجح فيها زيديته على ميله إلى مذهب السلف، إلى حد يشعر فيه بأنه تسرع حين أيد ابن عبد الوهاب حتى أتته الأنباء بسفكه للدماء لا بد من رجوع.

هكذا تضافرت العوامل النظرية والعملية لسحب التأييد، فما حال نجد بأحسن من اليمن، ويا لخيبة أمل الشيخ الكبير.

---

(٢٦) ابن الأمير: إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة مذهب ابن عبد الوهاب.

٥ ـ آراء سياسية متفرقة:

أ ـ هل في الخروج على الظالم مفارقة للجماعة:

من المتفق عليه بين أئمة آل البيت وغيرهم من العلماء أن الخروج على الظالم من باب انكار المنكر، أما إذا أدى انكار المنكر إلى أنكر منه لم يجز انكاره، وتحقيق ذلك أن المنكر الواقع مفسدة فإذا لم يتم دفعها إلا بارتكاب انكار منها حرم الانكار، وهذا قول أئمة الزيدية فإنهم وإن قالوا بجواز الخروج على الظالم فذلك من باب انكار المنكر دون وقوع منكر أشد، فقد خرج أئمة الآل كالحسين السبط وحفيده زيد وولده يحيى وغيرهم من أولئك الأعيان الذين فازوا بالشهادة والسبق إلى غرف الجنات وهم يظنون الغلبة على الظلمة الذين خرجوا عليهم وظنوا أن الخروج لا يؤدي إلى منكر.

فهذا الخروج من أولئك الأئمة والمنابذة لأهل المنكر لا يدخل تحت أحاديث النهي عن فراق الجماعة، فإذا كان النهي عن فراقهم من المطلق فإنه مقيد بما علم وجوبه من الدين ضرورة وهو وجوب انكار المنكر، وقد جعله الله على لسان رسوله على مراتب ثلاث: الأولى الأنكار باليد، والثانية: الانكار باللسان والثالثة: الانكار بالقلب، فالواجب على العبد الانكار باليد عند الاستطاعة إذا لم يؤد الانكار إلى أنكر منه، وقد حصل ظن الأئمة في خروجهم التأثير وعدم أدائه إلى أنكر منه.

ولما لم يحصل هذا الظن لعلي زين العابدين ولا لولده محمد الباقر ولا ولده جعفر الصادق ولا لولده موسى الكاظم ولا لوده علي الرضا تركوا الرتبة الأولى من الانكار وعدلوا إلى الرتبة الثانية[٣٧] إذ من المعلوم انكارهم باللسان لمن كان في عصرهم من أهل الجور من ملوك الأموية والعباسية.

والذين ينقلون عن أتباع الفقهاء الأربعة أنهم لا يجوزون الخروج على الظلمة فذلك نقل جملي لا تفصيلي، إذ هم مصرحون في كتبهم بوجوب انكار المنكر، وقد أنكروا على خلفاء الجور وأرباب الظلم تارة باللسان وتارة بالقلب، بل قالوا بوجوب الانكار عليهم باليد وكف أيديهم عن منصب الخلافة وعن ظلم العباد أن أمكن هذا ولم يؤد إلى أنكر منه، فإن

---

(٢٧) هذا أفضل تفسير لعدم خروج هؤلاء الأئمة مع أن معظم فرق الزيدية كانت تحمل على الأئمة القاعدين فلا تعد إماماً من أغلق بابه وأرخى ستره لا ينكر ما يقع خارج داره حتى جاء ابن الأمير بأحسن تفسير.

أدى إلى أنكر منه لا يجوز لعدم حصول الشرط وهذا بعينه مذهب الزيدية، ويحملون الأحاديث التي فيها النهي والخروج على الظلمة على أنه لعدم الظلمة على أنه لعدم حصول الشرط، ولأنه جرت العادة المستمرة أن الخروج للإنكار على الظلمة يؤدي إلى أنكر منه من هلاك العباد وانقطاع السبل وعموم الفساد، إذ عرفت هذا عرفت أن أتباع الأئمة الأربعة وأهل المذهب من الزيدية متفقون على شرطية عدم أداء المنكر إلى أنكر منه، والخروج على الظلمة من انكار المنكر، فإن حصل شرطه وهو عدم وقوع ما هو أنكر منه كان واجباً وإلا فلا، وهذا بعينه مذهب الزيدية، نعم اختص الزيدية بجواز الخروج على الظلمة وإن لم يحصل شرط إذا كان في قتل الخارج إعزاز للدين ومثلوه بخروج الحسين وحفيده زيد بن علي، ولكن هذا الاستثناء لا دليل عليه، ويا عجبا أي اعزاز للدين في قتل الظلمة لائمة الهدى إنها غاية الاذلال.

ولا أوافق ابن الأمير في نقطتين:

١ - محاولته التوفيق بين رأي الزيدية وبين رأي المذاهب الفقهية في الخروج، فبينما ترى الزيدية ضرورة الخروج على الحاكم الظالم - متى اكتملت للخارجين عدة أهل بدر - ولا يعد الإمام إماماً إلا إذا خرج فإن الإمام أحمد على سبيل المثال يقول: السمع والطاعة للائمة وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولى الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا من غلبهم بالسيف وسمى أمير المؤمنين. . . ليس لأحد أن يطعن عليه ولا ينازعه. . وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنة، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه كان بالرضا أو بالغلبة فقد شق الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار المروية عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية[٢٨].

فلا سبيل إلى التوفيق بين من يرى الخروج على الظلمة مبدأ وبين من لا يرى الخروج أيا كانت الأسباب إلا أن يكون كفراً بواحاً.

٢ - قوله إن أئمة أهل البيت كالحسين كانوا يأملون النصر على عدوهم في خروجهم ولولا ذلك ما خرجوا لما في قتلهم من إذلال الدين، لن يخرج الحسين إلا في أهل بيته ونفر قليل معه، وما كان خافياً عليه غدر أهل الكوفة بأبيه وأخيه، ولقد ودعه أهل المدينة

---

(٢٨) محمد أبو زهرة: أحمد بن حنبل: حياته وعصره وآراؤه ص ١٠١.

وداع شهيد، ولقد كان الأمر مفاضلة بين أمرين كلاهما مر: ان يبايع يزيداً وتصبح الغلبة في المسلمين سنة، بل وما كانت البيعة لتحقن دمه، ففي وصية معاوية لابنه يزيد: . . . أما الحسين فأرجو الله أن يكفيك من كفاني أباه وأخاه، أي إذا لم يقتله خارجي فإنه السم، وبين الخروج رفضاً لمبدأ الغلبة ولإعلان شرعية الخروج لأن النهي عن المنكر واجب، وإن كان في قتله إذلال للمسلمين فإنه إعزاز لمبدأ الخروج، وكل الدعوات الخارجة على الظلم قد استظلت براية الحسين.

ويتابع ابن الأمير رأيه في الحكم على من فارق الجماعة فيقول: إن أحاديث النهي عن فراق الجماعة إنما تصدق فيمن يخرج طالباً للملك المختار بن أبي عبيد[٢٩] ومحمد ابن الأشعث ويزيد بن الملهب ومن لا حصر لهم من طلاب الملك، لا يخرجون على الظالم لظلمه بل لينالوا ملكه ويسيروا في العباد سيرة من حاربوهم، وقد أخرج الشيخان عن رسول الله أنه قال: (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولا ينظر إليهم ثم عد من الثلاثة رجلاً بايع إماماً لا يبايعه إلا للدنيا فإن أعطاه منها وفى له وإن لم يعطه لم يف له.

القول الأول: الخلفاء سواء أكانوا عدولاً أم جورة، استناداً إلى الالتزام بأخف الضررين أو المفسدتين لدفع أعظمهما فإن السكون على ظلم الظالم والصبر عليه أهون من الفساد الذي يتفرع من مخالفته بالخروج عليه.

ويرد ابن الأمير على ذلك بقوله: هذه غفلة من قاعدة متفق عليها بين العلماء أجمعين من أئمة الآل وغيرهم من علماء الدين وتحقيقها: إن الخروج على الظالم من باب انكار المنكر، ومن ناحية أخرى ليس هذا هو المقصود من لفظ الجماعة كما أورده القرآن إذ قال تعالى: ﴿واعْتَصِمُوا بحَبِلِ اللهِ جميعاً ولا تفرَّقوا﴾ فحدد الجماعة في الاعتصام بحبل الله والمخالفة المنهي عنها في الافتراق عنه، وحبل الله هو الكتاب والسنة، وقال تعالى: ﴿وأنْ أقِيمُوا الدِّينَ ولا تتفرَّقوا فيه﴾ فالمفارقة المنهي عنها هي الافتراق عن الدين لا عن الخلفاء الظالمين.

القول الثاني: زعمت الأشعرية أنهم المقصودون بالجماعة في الحديث وسموا أنفسهم أهل السنة والجماعة لا أنهم هم المنهي عن فراقهم، وقد أشار إلى ذلك الزمخشري في تفسير سورة الأعراف قائلاً: سموا هواهم جماعة، وهذا تفسير باطل لأن

(٢٩) خرج المختار للثأر من قتلة الحسين.

هذه التسمية لم تكن حادثة على عهد رسول الله ولا يصح تفسير كلامه إلا بما عرف في لغته، ومن المعلوم أن الأشعرية قد ابتدعت بدعاً في علم الكلام مذمومة مخالفة لما عليه سلف الأمة(٣٠)، ففراق ما هم عليه من الابتداع مأمور به لا منهي عنه، فليسوا بأهل سنة ولا جماعة، وقد بسطنا هذا في كتاب: الأنفاس اليمنية الرحمانية في الرد على بعض علماء الأشعرية.(٣١).

القول الثالث: المراد بالجماعة، وهو الذي بنى عليه الحسين ابن الإمام القاسم في شرح الغاية، فإنه سرد حديث: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يبالون بمن خذلهم ولا من نصرهم)، وأحاديث أخرى كثيرة ذكرها في باب الإجماع منها حديث: (ستكون هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة يريد أن يفرق أمر أمة محمد كائناً من كان فاقتلوه فإن يد الله مع الجماعة)، والمراد فارقهم فراق أبدان لقتالهم والخروج عليهم لا فراق أقوالهم وإلا لم يكن إجماع.

القول الرابع: المراد بالجماعة من كان على طريقة رسول الله، ذكر أبو نعيم الأصفهاني في كتابه حلية الأولياء أن عبد الله ابن المبارك قال: الجماعة عالم متمسك بآثار النبي ﷺ وطريقته، فمن كان معه في طريقه فهو مع الجماعة ومن خالفه ترك الجماعة.

القول الخامس: إنهم الطائفة المنهي عن فراقهم وهم أهل الحديث العالمون به علماً وعملاً، وأنهم من كان على ما كان عليه صلى الله عليه وأصحابه(٣٢).

ولا يعد افتراقاً عن الجماعة خلاف الفقيه في المسائل الفرعية، فإن المنفردين بآراء فيها ليسوا بآثمين ما راعوا الدليل. ومن اجتهد وأخطأ فله أجر، فخلاف الفقيه غير داخل في النهي عمن فارق الجماعة.

نخلص من ذلك إلى أن ابن أمير يرفض في مفهوم الجماعة ادعاءين:

---

(٣٠) استندنا إلى هذا الرأي لابن الابمر في الأشعرية في الشك في صحة نسبه: (أرجوزة في أصول الدين) إليه لأنه كلها معتقدات أشعرية بحتة.

(٣١) ابن الأمير الاشاعة في بيان من نهي عن فراقه من الجماعة (ص ١٨١ من المخطوطة رقم ١٨٧ مجاميع).

(٣٢) لم يعقب ابن الامير على هذا الرأي ويبدو أنه يحبذه نظراً لثنائه على أهل الحديث ورجال السلف، ولكن مذهب السلف يؤخذ عليه ما أخذه ابن الأمير على الأشعرية من آراء مبتدعة ذكرها ابن الأمير في حديثه عن ابن عبد الوهاب وشيوخه من الجهة والتجسيم وغير ذلك.

الأول: إنه السلطان حتى وإن كان جائراً وذلك رأي أبي بكر ابن العربي(٣٣).

الثاني: دعوى الأشعرية أنهم أهل السنة والجماعة.

ويقيم المفهوم على ما ورد في القرآن مستشهداً بما ورد فيه عن أهل الكتاب واختلافهم بعد ما جاءهم من العلم وأسباب الاختلاف ومنهج الرسل، ثم يذكر آراء تفيد ضرورة التزام الجماعة بالحق حتى يكون من خالفها على باطل، وإنها المقتفية آثار الرسول وصحابته.

ب ـ هل تصح مخالطة الظلمة؟:

مخالطة الظلمة أنواع وأقسام منها ما هو مباح بل يجب ومنها ما يوجب أليم العقاب:

النوع الأول: ما يجب لارشاده وتعليمه الشريعة ونصحه، إذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، وذلك كمخالطة الأنبياء للكافرين، وقد وصفهم الله بالظلم في قوله: ﴿والكَافِرونَ همُ الظَّالمونَ﴾، هذا واجب على كل عالم لأن العلماء ورثة الأنبياء.

النوع الثاني: أن يخالطهم اتقاء شرهم على نفسه أو ماله أو عرضه أو على أي مسلم في أي من الثلاثة، وهذا جائز وقد يكون واجباً، قال تعالى: ﴿إلا أن تَتقوا مِنْهُمْ تُقاة﴾ وهي في الكفار: فبالأولى في مسلم ظالم.

النوع الثالث: مخالطة الظالم لقرابة ورحامة، فهذه جائزة بلا ملامة، قال تعالى في الأبوين الكافرين: ﴿وَصاحِبْهما في الدُّنْيا مَعْروفاً﴾.

النوع الرابع: المخالطة في المعاملات في البيع منه والشراء، فإنه جائز بالاتفاق ما لم يعلم أن الذي في يده منه حرام أو يظن ذلك، وقد كان الصحابة يتاجرون مع الكفار واليهود بل هذا رسول الله ﷺ مات ودرعه مرهونة عند يهودي.

النوع الخامس: قبول ما في يد الظالم من أموال لك فيها حق، فهذا جائز وعليه أئمة الإسلام وأولهم الحسن سبط الرسول فقد قبض من معاوية أموالاً كثيرة، ولا ريب في أن معاوية من الظلمة البغاة في اغتصابه مقام الخلافة(٣٤)، وكذلك وفد عليه ابن عباس

---

(٣٣) لم يشر ابن الأمير إليه وكتابه العواصم من القواصم فيه حمْلة على الحسين وزيد وغيرهما واعتبارهما خارجين على الجماعة.

(٣٤) ابن الأمير: في بيان ما يجوز ويحرم من مخالطة الظلمة، مخطوط مجاميع ١٨٧ ص ١٩٩.

وغيره من الصحابة، وهذا قائم في كل زمان.

هذه أنواع من المخالطة جائزة ولا يحرم منها شيء بالاتفاق والإجماع.

أما من خالط الظلمة لإعانتهم على ظلمهم في أخذ أموال العباد ظلماً وعدواناً أو في سفك دمائهم بغياً وطغياناً أو خالطهم لاعانتهم على باطلهم سواء بلسانه أو بسنانه أو بقلبه أو بسكوته تقرير فهو مثلهم ظالم عاص لله وآثم، وهذا هو الذي ورد فيه الوعيد والزجر الشديد، أخرج القزويني وابن عساكر من حديث أبي هريرة مرفوعاً أن الرسول قال: (سيكون خلفاء يعملون ما لا يعلمون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن أنكر عليهم بريء ومن أمسك يده سلم ولكن من رضي وتابع) وفي حديث آخر: (سيكون بعدي أمراء من دخل عليهم فصدقهم في كذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه وليس بوارد على الحوض).

فعرفت أن المحرم من المخالطة والغشيان هو ما كان فيه اعانتهم على ظلمهم، وهذه الإعانة متحققة في أعوانهم وعماد دولتهم، قال تعالى ﴿احْشُروا الَّذينَ ظلمُوا وأزْواجِهِمْ...﴾ في كتاب التفسير أزواجهم: أعوانهم.

كذلك من رضي بما ارتكبه من القبائح فإن حكمه كحكمه، فعن رسول الله أنه قال: (إذا عملت الخطيئة في الأرض كان من شهدها فكرهها كمن غاب عنها، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها)، ومن أحب قوماً كان منهم: ﴿وَمَنْ يَتولهُمْ مِنْكُمْ فإنهُ مِنْهُمْ﴾ وقال تعالى: ﴿لا تتَّخِذُوا عدُوي وعدُوكُمْ أولياء﴾.

واعلم أنه لا ينحصر في الولاة الخونة أو الحكام الفجرة كما هو المتبادر عند الاطلاق، بل الظلم مشتمل على ارتكاب الذنب واقتراف الاثم، وذلك بالتسمية أولى لأنه ظالم لنفسه، فإن عرفت ذلك عرفت أنك لا تجد أحداً إلا وهو مخالط لظالم، فقد يخالط الرجل امرأته وهي ظالمة لنفسها، ويخالط ولده وقد يكون عاصياً أو خادمه أو جاره أو جليسه، فإن كان مجرد المخالطة قادحاً فيه لم يبق من عباد الله من تراه عدلاً ولا صالحاً إلا إن كان في رأس جبل لا يخالط إنساناً ولا يواصله سراً ولا إعلاناً.

لله در الزمخشري حين قال:

وعن صحبة الأشرار لا تسألنني ... فصحبتهم منزوعة الحب من قلبي
ولكنني أصطاد رزقي بأرضهم ... ولا بد للصياد من صحبة الكلب

فلا تلازم بين المخالطة والمحبة، فالمحرم أن تحب الظالم لظلمه أو الفاسق لفسقه لا أن تحبه لأمر آخر، فإن الإنسان يحب زوجته الكتابية ولا يلام على ذلك بل إنها تدخل تحت قوله تعالى: ﴿وجَعل بيْنكُمْ مودّةً ورحْمةً﴾ ، ويحب ولده لكونه ولده لا لكونه عاصياً، أما إن تعلقت المحبة بما يحرم فإنه آثم.

ومن أحب ظالماً لخصلة خير فيه من جود أو كونه طالباً للعلم أو كان حبه لكونه قريباً له أو من أجل دفعه عن سوء فهذه لا تحرم بالإجماع.

وإن وجبت المخالطة فيتعين عليك الاقتصار على قدر الحاجة حافظاً لسانك عن استحسان ما هم فيه وصائباً لقلبك عن الميل إلى ما لا يحل إليه الميل، وحازماً لباطنك عما يحرم عليك بالاختلاط فإنا رأينا أقواماً اتصلوا بالملوك لمقاصد على دعواهم صالحة ومتاجر في الأخرة رابحة، فما لبثوا إلا يسيراً من الزمان حتى صاروا من جملة الأعوان وتخلقوا بأخلاق الظالمين وسلكوا مسالكهم في كل حين[٣٥].

واعلم أنه لما كان الاتصال بالظلمة لأي من الوجوه التي تجوز مما قدمنا غير ممنوع عنه شرعاً إلا أنه فيه مظنة الميل إلى هواهم والاعانة على غواهم واستحسان ما قبح الله ورسوله، ولما كان حفظ النفس مع الاتصال بهم أمراً عسيراً - إلا على من يسره الله لليسرى وآثر الأخرى على الأولى، فإنه ربما تم له الاختلاط بهم لما أذن له شرعاً في الاختلاط مع حفظ لدينه - غير أنه لما كان هذا الأمر عزيزاً حتى يكاد يلحق بالمحال فقد حذر السلف من الاتصال بالظلمة من الملوك، وقد ورد عنهم انهم كانوا يتعلمون تجنب أبواب السلاطين، أخرج الخطيب في حديث عن أبي هريرة أن الرسول قال: (سيكون في آخر الزمان أمراء ظلمة ووزراء فسقة وقضاة خونة وفقهاء كذبة فمن أدركهم فلا يكون لهم عريفاً ولا جابياً ولا خازناً ولا شرطياً).

وحاصل الكلام أن تكون آمراً بكل معروف ناهياً عن كل منكر بلسان مقالك أو لسان حالك تاركاً لفعل كل منكر بالحقيقة أو الحال حتى تنزل حقيقة حالك منزلة مقالك في الأمر والنهي، فمتى حصلت المصلحة وجب الحضور ومتى حصلت المفسدة حرم لأنه مشاركة في المعصية وركون إلى الظلم، فلو عزم الأمير على نهب قوم أو قتلهم وكان في حضورك السلامة من أحد الأمرين لزم حضورك بشرط إنكارك الأمر بلسان الحال ولسان المقال.

---

(٣٥) المرجع السابق ص ٢٠١.

فإن قيل قد أجزت معاملتهم بيعاً وشراء والذي في أيديهم ليس لهم إنما هو من بيت مال المسلمين وحقوق المخلوقين أدخلوه منازلهم ومنعوه عليهم وقد يكون غصباً وجب ارجاعه لأهله، قلت: على فرض صحة ولايتهم وتصرفهم فإنه إن كان ما شروه منك لصالح العباد كالجهاد وما تحتاجه الأجناد جاز البيع لهم متى علمت أن المال ليس غصباً، أما إن كانت غصباً فهي مظلمة يجب عليه التخلص منه وذلك برد المظالم إلى أهلها.

تعقيب:

هذا قدوة صالحة للعلماء في العلم والعمل، عمل بما علم، بلغ في العالم مبلغ الاجتهاد في زمن عقم فيه الفكر الإسلامي عن انجاب المجتهدين، وفرض احترامه على الخصوم قبل الاتباع بعمله الصالح واعراضه عن الدنيا ومطامع الملك، فكان مسموع الكلمة في الملمات والخصومات وإبان فتن يضيع عادة فيها صوت الحق.

وقد نهج ابن الأمير نهج ابن الوزير في الاهتمام بالفقه والحديث وترجيحهما على علم الكلام، فأثري المذهب الزيدي بما كان يعوزه من حفاظ على وجه الخصوص، وذلك بلا شك اتجاه محمود، وكان متفتح الفكر على السنة ومذهب أهل السلف على الخصوص فتصدى للبدع والخرافات.

ولكن الاعراض عن المسائل الكلامية ليس محمود العاقبة في كل حال، إنه وإن لزم عنه آفات الجدل والمراء فهو حصانة للعقل، وحين أعرض فقهاء دولة المرابطين عن الكلام سقطوا في التشبيه والتجسيم، حقيقة أن المذهب الزيدي لا يسمح بمثل ذلك ولكن لا غنى لنفرع عن الأصل، وعلوم الدين من فقه وحديث وغيرهما إنما هي فروع من أصل ثابت هي أصول الدين، وما كان لابن الأمير أن يتردد في الحكم على أصحاب البدع تارة بين تكفيرهم واستباحة دمائهم وتارة أخرى بين استنكار فعل محمد بن عبد الوهاب فيهم لو أنه قد أهتم بأصول الدين قدر اهتمامه بالفقه والحديث، ولكنه على كل حال عالم فذ في زمن ندر فيه العلماء فضلاً عن الافذاذ لا في اليمن فحسب بل في سائر أقطار المسلمين.

الشوكاني محمد بن علي

١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ

«أخذت العلم بلا ثمن وأريد انفاقه كذلك»

الشوكاني

هو القاضي الحافظ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني نسبه إلى «هجرة الشوكاني» من (خولان) باليمن، ولد في الثامن والعشرين من شهر ذي القعدة عام ١١٧٣، وكان والده قاضياً عالماً، حفظ القرآن في صغره، ثم علمه والده بعض فنون العلم كالأزهار، ومختصر في الفرائض والكافية والشافية لابن الحاجب، درس مختلف العلوم على مشايخ عصره، فأخذ الفقه عن أحمد بن محمد الحرازي، والنحو على يدي إسماعيل بن حسن كما قرأ الأصول والفقه والتفسير والعقائد على جماعة من الشيوخ استقصاهم في كتابه «البدر الطالع»، وقد ألم بمعظم المعارف العقلية والرياضية والفلكية ولكنه نبغ في العلوم الدينية، فهو مفسر ومحدث وفقيه وأصولي فضلاً عن كونه مؤرخاً وأديباً، ولم يتلق العلم عن أحد خارج اليمن إذ لم يغادر صنعاء قط، وقد شرع في الاجتهاد وهو دون الثلاثين، وأمضى معظم وقته في التدريس حتى كان يلقي ثلاثة عشر درساً في اليوم والليلة، وربما بلغت دروسه العشرين في التفسير والحديث والفقه والأصول والنحو والصرف والبلاغة، وكان إلى جانب ذلك يجيب على الفتاوى التي ترد إليه من أنحاء اليمن حتى كادت الفتوى تقوم عليه وحده منذ بلوغه سن العشرين.

تولى القضاء علم ١٢٠٩ هـ فأراد تطبيق ما يدعو إليه من آراء فقهية ولكنه وجد مقاومة من متفقهي عصره المتزمتين المتحايلين على الشريعة عاش حياة العلماء بين الدرس والتدريس، وإن اشتغل فترة من حياته بالقضاء والوزارة بين عام ١٢٠٠ حتى وفاته عام ١٢٥٠، وهي فترة عاصر فيها من الحكام المنصور علي بن العباس (١١٨٩ - ١٢٢٤

هـ) ثم ابنه المتوكل على الله أحمد (١٢٢٤ ـ ١٢٣١) ثم ابنه المهدي عبد الله (١٢٣١ ـ ١٢٥١ هـ)، ولا شك أن منصب القضاء قد قربه من الحكام، بل إنه أخذ البيعة من العلماء والأعيان للأخيرين، ثم تولى الشؤون القضائية والادارية والسياسية في عهد المهدي ولكن لا شك أيضاً أنه كان يحظى بمكانة وتقدير من الجميع، لم تفسده السلطة ـ وإن شغلته عن التدريس ـ إذ سار في الناس أحسن سيرة، ناصحاً الحكام داعياً إلى الاجتهاد إلى أن توفي بصنعاء عام ١٢٥٠ هـ.

مؤلفاته:

للشوكاني مؤلفات تزيد على المائة في الفقه وأصوله والحديث والتفسير والتاريخ وربما كان أكثر مفكري اليمن حظاً من حيث طبع مؤلفاته ونشرها وذلك بفضل تلاميذه[1] ومع ذلك فالمخطوط من مؤلفاته يربو على المطبوع بكثير، وهذه أهمها:

أولاً: المطبوع:

١ ـ اتحاف الأكابر باسناد الدفاتر: حيدرآباد ١٣٢٨ هـ.

٢ ـ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: المطبعة المنيرية بمصر ١٣٤٧ هـ.

٣ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٨ هـ.

٤ ـ تحفة الذاكرين في شرح عده الحصن الحصين للجزري: المكتبة الحابية بمصر ١٣٥٠ هـ.

٥ ـ التحف في مذاهب السلف: المطبعة المنيرية بمصر ١٣٤٣ هـ.

٦ ـ تنبيه الأعلام على تفسير المتشابهات بين الحلال والحرام: مطبعة

---

(١) على رأس من تأثر به المؤرخ محمد بن زبارة (ت ١٣٨١ هـ) فهو من تلاميذ الجيل الثاني وقد أسهم في نشر كثير من مؤلفاته، أما تلاميذه المباشرون فمنهم محمد بن أحمد السودي (ت ١٢٣٦ هـ) وقد لازمه ملازمة تامة ومحمد بن أحمد مشحم الصعدي (ت ١٢٢٣ هـ) وأحمد بن محسن ابن الإمام إسماعيل بن القاسم (ت ١٢٢٣ هـ) ومحمد بن هاشم بن يحيى الشامي (ت ١٢٥١ هـ) وأحمد بن عبد الله الضمدي (ت ١٢٢٢ هـ) له أسئلة أجاب عنها أستاذه الشوكاني في كتابه العقد النضيد ثم ابنه القاضي أحمد الشوكاني (ت ١٢٨١ هـ) ولا تزال مدرسة الشوكاني قائمة في اليمن إلى يوم الناس هذا (راجع ولاية الله للدكتور إبراهيم هلال ص ٣٠ ـ ٣٣).

المعاهد بمصر ١٣٤٠ هـ.

٧ ـ الدرر البهية ثم شرح لها تحت عنوان الدراري المضيئة: مطبعة مصر الحرة ١٣٤٧ هـ.

٨ ـ الدر النضيد في اخلاص كلمة التوحيد: المطبعة المنيرية ١٣٥١ هـ.

٩ ـ الدواء العاجل في دفع العدو الصائل: المطبعة المنيرية ١٣٤٣ هـ.

١٠ ـ رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة: المطبعة المنيرية ١٣٤٣ هـ.

١١ ـ العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين: المطبعة المنيرية ١٣٤٨ هـ.

١٢ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير: المكتبة الحلبية ١٣٤٩ هـ.

١٣ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: مكتبة السنة المحمدية بمصر ١٣٨٠ هـ.

١٤ ـ القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد: المكتبة ١٣٤٧ هـ.

١٥ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: المكتبة الحلبية ١٣٤٧ هـ.

١٦ ـ نزل من اتقى بكشف أحوال المنتقى(مختصر نيل الأوطار): طبع حجر بالهند ١١٩٧ هـ.

١٧ ـ ارشاد السائل إلى دلالة المسائل.

١٨ ـ أدب الطلب ومنتهى الأدب: مركز الدراسات اليمنية ١٩٧٩.

١٩ ـ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: (شرح على كتاب متن الأزهار لابن المرتضى، وهو يعرض للمسألة الفقهية فيشرحها ويبين وجه تقليد ابن المرتضى للإمام الهادي يحيى بن الحسين أو الإمام يحيى بن حمزة أو غيرهما أو وجه استقلاله عنهم ثم يبين وجه الصواب ودليله أو الخطأ واجتهاد الشوكاني).

ثانياً: المخطوط:

١ ـ ارشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي: مجموع ٥٨.

---

(٢) نشره عبد الله الحبشي وقال عنه أنه يماثل المنقذ من الضلال للغزالي حيث يعرض لجوانب من سيرته الذاتية وما وقع له مع الفقهاء المقلدين وما ينبغي لطالب العلم.

٢ ـ ارشاد الأعيان إلى تصحيح ما في عقد الجمان: مجموع ١٢١ من ص ٤ ـ ١٠، ١٥٩ ـ ١٦٧.

٣ ـ بغية المستفيد في الرد على من أنكر العمل الاجتهاد من أهل التقليد مجموع ١ من ص ١٨ ـ ٢٣.

٤ ـ التصوف بحث: مجموع ١ من ص ١٢١ ـ ١٢٦.

٥ ـ الحد التام والحد الناقص: مجموع ١ من ص ٤٠ ـ ٤١.

٦ ـ در السحاب في مناقب القرابة والصحاب: حديث ٦٩ ص ٧٦.

٧ ـ رفع الأساس لفوائد حديث ابن عباس: مجموع ١٥٠ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

٨ ـ الربا والنسيئة: مجموع ١ ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

٩ ـ الأبحاث البديعة في وجوب الإجابة إلى أحكام الشريعة.

١٠ ـ الأبحاث الرضية في الكلام على حديث حب الدنيا رأس كل خطيئة.

١١ ـ ابطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع.

١٢ ـ اتحاف المهرة في الكلام على حديث (لا عدوى ولا طيرة)

١٣ ـ ارشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات:

(اتفاق الشرائع السماوية كلها في أمور ثلاثة: توحيد الله واثبات النبوات والمعاد الجسماني) وفيه يرد الشوكاني على موسى بن ميمون انكاره لعلم الله بالجزيئات والمعاد الجسماني.

١٤ ـ الاعلام بالمشايخ الاعلام والتلامذة الكرام (فيه تعريف بشيوخه وتلاميذه).

١٥ ـ أمنية المتشوق في تحقيق حكم المنطق.

١٦ ـ بحث المفسر عن تحريم كل مسكر مفتر.

١٧ ـ بحث في مستقر أرواح الأموات.

١٨ ـ بحث في الاستدلال على ثبوت كرامات الأولياء.

١٩ ـ بحث في أن اجابة الدعاء لا ينافي سبق القضاء.

٢٠ ـ بغية الأريب من مغني اللبيب.

٢١ ـ البغية في مسألة الرؤية (وفيه تابع ابن الوزير وخالف المعتزلة والزيدية في جواز رؤية الله في الآخرة).

٢٢ ـ تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع (وفيه رد على بعض علماء الزيدية الذين يجيزون الجمع بين الصلاتين بدون عذر).

٢٣ ـ التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر والدجال والمسيح (حيث يثبت ظهور المسيح استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وإن منْ أهلِ الكِتابِ إلا ليؤْمننِ به قبْل موْتِهِ ويوْم القيامَةِ يكُونَ عليهمْ شهيداً﴾ وكذلك الدجال والمهدي المنتظر.

٢٤ ـ جواب السائل في تفسير ﴿والقمر قدَّرناه منازل﴾ رد على سؤال علي بن صالح العماري وفيه يقارن قول الله بما أثبته علم الفلك.

٢٥ ـ رسالة في حكم الاتصال بالسلاطين.

٢٦ ـ رسالة رفع المظالم والماتم.

٢٧ ـ رسالة في الكلام على وجوب الصلاة على النبي.

٢٨ ـ رسالة في لحوق ثواب القراءة المهداة من الأحياء إلى الأموات، وللشوكاني رسائل كثيرة متفاوتة الحجم متعلقة بتفسيرات آيات أو شرح أحاديث أو أحكام فقهية قد جمعت في أربع مجلدات كبار وسماها: الفتح الرباني في فتاوى الشوكاني[٤].

آراؤه الدينية:

١ ـ في ذم التقليد وبيان أسبابه وفي وجوب الاجتهاد:

إن جماعة من المشتغلين بالفروع في عصرنا هذا صاروا يشتغلون بأمور يزجرهم عنها نفس ما هم مشتغلون به من هذا العالم فأردت تنبيههم.

إن أول درس يدرسه التلميذ على أستاذه هو وجوب الاجتهاد وأنه لا يسوغ في المذهب التقليد، وهم مقلدون ليحيى بن الحسين مع أنه صرح تصريحاً واضحاً بمنع التقليد، ولكنهم قالوا يجوز تقليد الإمام الهادي وإن منع هو نفسه من تقليده![٥].

إنهم يخشون الاجتهاد حتى لا يكون أمراً بمنكر أو نهياً عن معروف مع أنهم يعرفون أن لكل مجتهد نصيباً وأنه إذا أخطأ العالم فله أجر.

---

(٣) د. إبراهيم إبراهيم هلال: تحقيقه لكتابه ولاية الله أو قطر الولي في حديث الولي للشوكاني ص ٣٤ ـ ٤٦.

(٤) الشوكاني: بغية المستفيد في الرد على من أنكر العمل بالاجتهاد من أهل التقليد مجموع ١ من ص ٢٨ ـ ٣٢.

وقالوا نخشى على المجتهد أن يخالف المذهب مع أنه ليس في مذهب من المذاهب من يصرح بجواز التقليد، فالاستقرار في التقليد باطل.

إنهم يعتمدون في الفقه على كتاب الأزهار مع أنه قد صرح صاحبه بأمرين: الأول أنه لا انكار فيما هو مختلف فيه، فالمجتهد الذي أنكرتم عليه اجتهاده لم يخالف ما ورد في الأزهار، الثاني: أنه لا يصلح للقضاء إلا من كان مجتهداً(٦)، فإن أنكرتم اجتهاد القاضي فقد خالفتم ما ورد في الأزهار، ولا بد للقاضي من اجتهاد، لأن المجتهد هو الذي يعرف الحق ويعرف الباطل بالدليل من الكتاب والسنة، ولقد قال الرسول: (القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة، أما اللذان في النار فأولهما الذي قضى بالباطل والثاني الذي قضى بالحق وهو لا يعرف أنه الحق، كذلك المقلد إن أفتى بالحق فهو لا يعرف أنه حق لأنه لا يعرف إلا قول إمامه من دون أن يطلب الدليل على صحة قوله فهو لا يدري هل هو حق أم باطل).

إنك إن قلدت إماماً أو أحداً من العلماء فقد جعلته مشرعاً مع أنه ليس للرسل أنفسهم إلا البلاغ عن الله فيما شرعه لهم، فكيف بحال غيرهم ممن لم يجعلهم الله من أهل العصمة سواء من الصحابة أو تابعيهم من أئمة المذاهب، وإن زعم أن لواحد من هؤلاء أن يحدث في شرع الله فقد أعظم الفرية على الله، لأن هذه رتبة لا تكون إلا لله، فمن ادعاها لغيره تصريحاً أو تلميحاً فقد أدخل نفسه في باب من أبواب الشرك، إن ترك الاجتهاد من القادر عليه كفر وشرك، لأنه تعطيل لكتاب الله وسنة رسوله وإحلال لقول صاحب المذهب محلهما، انهم يعتقدون العصمة في أئمتهم مع أن الذين يقلدونهم لا يعدون الحق موقوفاً عليهم، فعليك ـ طالب العلم ـ أن توطن نفسك على الجد والاجتهاد والبحث حتى تبلغ ما بلغ إليه من أخذ الأحكام الشرعية من ذلك المنهل الذي لا منهل سواه والمورد الذي هو أول الفكر وآخر العمل(٦).

ولكنهم زعموا أن العلم كان ميسراً لمن كان قبلهم ولكنه أصبح صعباً عليهم، إنهم بقولهم هذا قد ادعوا على الله رفع ما تفضل به على من كان قبلهم من الأئمة ضن كمال الفهم وقوة الادراك والاستعداد لتلقي المعارف، هذه دعوى من أبطل الباطلات ومن أجهل الجهالات.

---

(٥) في باب القضاة من كتاب متن الأزهار لابن المرتضى.

(٦) الشوكاني وتحقيق عبد الله الحبشي: أدب الطالب ص ٢٢.

إنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين، فقد دونت التفاسير وصارت من الكثرة ما لا يمكن حصره، كذلك السنة المطهرة والكلام في العدل والتجريح، لقد كان الرجل من المتقدمين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر ولديهم من المعارف ما لا يعرفها الأولون.

ولا تقضي القدرة على الاجتهاد غير العلم بلغة العرب ليفهم كتاب الله العزيز بعد أن يقوم لسانه بشيء من النحو والصرف وبعض من مهمات أصول الفقه والسنة المطهرة، ولا يشترط أن يكون حافظاً لكل الأحاديث، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها عند الحاجة، ولا يقتضي الاجتهاد تعمقاً في البلاغة، بل يكفي احاطة المجتهد باللغة والنحو والصرف والأصول ، فالتبحر في هذه العلوم ليس مراداً للقدرة على الاجتهاد، إنه فقط يظهر التفاوت بين المجتهدين.

بل لا يجوز التقليد من غير المجتهدين، عليهم أن يسألوا أهل الذكر طالبين منهم الأدلة حتى لا يكونوا مقلدين، لأن التقليد هو أخذ رأي الغير بغير دليل، أما من أخذ بالدليل فإنه وسط بين الاجتهاد والتقليد، وقد كان غالب الصحابة والسلف الصالح كذلك.

والذي أدين الله به أنه لا رخصة لمن علم من لغة العرب ما يفهم به كتاب الله ثم أن يقوم لسانه بشيء من علمي النحو والصرف وشطر من مهمات كلية أصول الفقه في ترك العمل بما يفهمه من آيات الكتاب العزيز أو السنة المطهرة، ولا يحل التمسك بما يخالفه من الرأي سواء كان قائله واحداً أو جماعة أو الجمهور[٧].

ولا يكتفي الشوكاني بالتنديد بالتقليد وإنما يكشف عن أسباب خذلان المقلدين وقعودهم عن الاجتهاد، وأهم هذه الأسباب:

١ - الجبن عن المجاهرة بالحق، قبل هؤلاء المتعصبة من المقلدة قد طبقوا جميع الأقطار الإسلامية وصارت المدارس والفتاوى والقضاء وجميع الأعمال الدينية بأيديهم، فما من بلد إسلامي إلا وينتمي أهله إلى مذهب من المذاهب وهم لميت من الأموات مقلدون آخذين ما يجدونه في مؤلفاته ومؤلفات أتباعه، فما عسى يغني ارشاد فرد من أفراد العلم وطلبة الدليل، إنه عند أول كلمة يفوه بها يقوم عليه من المقلدة من ينغص عليه مشربه

(٧) الشوكاني: البدر الطالع جـ ٢ ص ٨٤.

ويكدر عليه حاله، وأقل أحواله أن يسعى به المقلدة إلى من بأيديهم الأمر والنهي والدولة والصولة فيمنعونه ويتوعدونه، هذا إذا لم يمنع من التدريس والافتاء، فما يصنع المسكين بين مئتين من المقلدة كل واحد منهم أجل منه قدراً وأنبل ذكراً وأكثر أتباعاً، أترى الناس يظنون الحق بيد ذلك الفرد فيتبعونه مخالفين أهل مدينتهم قاطبة، وهؤلاء يلقون من الكلمات ما تثير غضبهم وتستطير حميتهم.

الجواب: هب أن حامل العلم ومبلغ الحجة سيحال بينه وبين ما يريد، فإنه قام بما أوجب الله عليه وسعى إلى ما طلبه الله منه من الهداية، فصار بذلك من العلماء العاملين، فله أجر من مكنه الله من ذلك، لأنه قد قام في المقام الذي افترضه الله ثم حال بينه وبين نشر الحق من لا يطيق دفعه ولا يقدر على مناهضته.

على أن عليه في تنبيه الناس إلى باطلهم أن يدعوهم بالحكمة والموعظة الحسنة وأن يتألفهم كما كان رسول الله يتألف رؤساء المشركين، فلا يباغتهم بما لا تهوى أنفسهم بل أن يسلك معهم مسلك المتبصرين في جذب القلوب وأن يرغبهم في ثواب المنقادين إلى الشرع المؤثرين للدليل على الرأي وللحق على الباطل.

وتوقع التنكيل بالمجاهر ليس مبرراً للقعود، فيكم من علماء اضطهدوا ثم انتشر علمهم وبلغوا ما لم يبلغه سواهم وجعل كلمتهم العليا، ولم ينتشر لمعاصريهم المؤذين لهم من المباحث العلمية رسالة أو مؤلف[8].

ويذكر الشوكاني حادثة وقعت له حين ألف رسالته: (ارشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي) رداً على من ذم الصحابة إذ قاموا عليه قومة شيطانية وصالوا صولة جاهلية وحرروا جوابات زيادة على عشرين رسالة مشتملة على الشتم والمعارضة[9] وأشاعوها بين العامة ولم يجدوا عنه الخاصة إلا الموافقة تقية لشرهم، وزاد الشر وتفاقم

---

(٨) من أمثلة هؤلاء العلماء الذين ذكرهم الشوكاني: مالك بن أنس ـ البخاري ـ ابن حزم ثم يذكر بعض علماء اليمن الذين تفتحوا على أهل السنة ونبهوا الناس إلى الحديث مثل ابن الوزير ـ وقد أثنى عليه الشوكاني كثيراً ثم الحسن بن أحمد الجلال (ت ١٠٨٤ هـ) وصالح بن مهدي المقبلي (ت ١١٠٨ هـ) ومحمد بن إسماعيل الأمير (ت ١١٨٢ هـ) ثم شيخ الشوكاني العلامة عبد القادر بن أحمد (١٢٠٧ هـ) وكلهم تعرض للاضطهاد والايذاء من المقلدين ثم انتشرت علومهم وعرف لهم الناس فضلهم. (راجع الشوكاني: أدب الطلب ص ٢٧، ٢٨).

(٩) جمعت في كتاب اظهار الخبي في الرد على ارشاد الغبي (مخطوطة بمكتبة الأمبريانا).

حتى أبلغوا ذلك إلى أرباب الدولـة والمخالـطين للملوك من الوزراء يشيـرون على الحاكم بحبسه أو إخراجه وأشار عليه تلاميذه بالفرار أو الاستتار أو على الأقل عدم العود إلى مجالس التدريس، ولكنه استمر فيه دون أن يلحقه أذى وذلك من صنع الله ولطفه الخفي.

وحتى إذا بلغ بهم التنكيـل أقصاه فـذلك ليس مبرراً للقعود، فهـل أنت كل العـالم وجميع الناس أم تظن أنك مخلد في هذه الدار؟ أقصى ما ينزل بك أن تكون شهيـد الحق والعلم فتظفر بالسعادة الأبدية وتكون قدوة لأهل العلم إلى آخر الدهر، وكم قـد سبقت من عباد الله إلى هذه الطريقة وظفروا بالمنزلة العالية ولك فيهم قدوة وبهم اسوة[١٠].

٢ ـ مشايعة العالم لأهل السلطان:

يعتقـد الرجـل في نفسه اعتقـاداً بوافق الحق ويطابق الصـواب فـإذا تكلم عنـد من يخالفه من أهل الرئاسة ومن بيده شيء من الدنيـا وافقه وسـاعده وسـانده وعـاضـده، وأقـل الأحوال أن يكتم ما يعتقـده من الحق، هذا في الحقيقـة ايثار الـدنيا على الـدين والعاجلة على الأجلة، يخشون الناس أشد من خشيتهم لله، فلو لم يكن أهل الدنيا في نفســه أعظم من الرب لما مال إلى هواهم تاركاً ما يعلم أنه مراد الله.

وإن من أراد الدنيا بالدين لا ينال إلا وبالاً وخسراناً عاجلاً أو آجلاً خصوصـاً من كان من الحاملين لحجة الله المأمورين بابلاغها إلى العباد[١١].

٣ ـ والرجوع إلى الحق فضيلة ولكنها آفة الغرور:

ومن جملة الأسباب التي يتسبب عنها ترك الأنصاف والتعصب للرأي وكتم الحق مـا يقع بين أهل العلم من الجـدال والمراءاة، يجـد الرجـل في المناظـرة ولكن يحمله الهوى ومحبة الغلب وطلب الظهور وآفة الغرور على التصميم على مقاله، تـسول لـه نفسه الأمـارة بالسـوء إن ذلـك ينقص من قدره ويحط من شـأنه، مـع أن الرجـوع إلى الحق هو الـذي يوجب للشخص الجلالة والنبالـة وحسن الثناء، هـذا نوع من التعصب يقـع فيه الكثيـرون لاسيما إذا كانت مقالتهم بمحضر من النـاس[١٢]، يحمله على التمسك بـالباطـل أنفة عن

---

(١٠) الشوكاني وتحقيق عبد الله الحبشي: أدب الطلب، ص ٤٣ ـ ٤٤

(١١) المرجع السابق، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(١٢) أو التقارب في المناصب الدينية أو الدنيوية يحمل ذلك أن يرد كـل منهما مـا جاء بـه الأخر حتى إن كان صحيحاً وذلك صنيع أهل الطاغوت، ص ٩١ ـ ٩٢.

الرجوع إلى رأي من هو أصغر منه سناً أو أقل منه علماً أو خفى منه شهرة ظناً منه أن في ذلك ما يحط منه وينقص ما هو فيه مع أن الحط والنقص في التصميم على الباطل[١٣].

٤ ـ والتعصب للقرابة مفض إلى التقليد:

قد تحمل حب القرابة الرجل على الذهاب إلى مذهبه وموافقته في القول حتى وإن كان خطأ، ولكنها المباهاة أمام أصحابه: إنه في العلم مغرق وإن بيته قديم فيه، يقول قال جدنا، وقال والدنا وهذا طبع في البشر وخاصة العرب المعروفين بالفخر بالانساب، ولهذا تجد من له سلف على مذهب من المذاهب كان على مذهبه سواء أكان ذلك المذهب من مذاهب الحق أم الباطل، ولذا تجد غالب العلوية شيعة وغالب الأموية عثمانية، وكان العباس عند العباسيين أعظم الصحابة قدراً وأجلهم شأناً وكذلك ابنه عبد الله حتى فضل شعراؤهم العباس على علي وأولاد العباس على أولاد علي، فكأنهم هم أهل البيت أما أولاد علي فهم خوارج . !

ولما أطبق الأميون وأهل دولتهم على لعن علي ولا يعرف لديهم إلا بأبي تراب والمنتسب إليه والمعظم له ترابي أفرط شيعته في التعصب له وغالوا في محبته وبالغوا في نشر فضائله مع أن الله قد جعل ذلك الإمام في غنى عن ذلك بما ورد في فضائله.

فالناشيء في دولة ينشأ على ما يتظهر به أهلها وما يجد عليه سلفه، فيظنه الدين الحق والمذهب العدل ثم لا يجد من يرشده إلى خلافه، لأن الناس إما عامة موافقون وإما خاصة تركوا التكلم بالحق خوف الضرر من تلك الدولة، أو محافظة على حظ قد ظفر به من تلك الدولة من مال وجاه أو استجلاباً لخواطر العامة أو طمعاً في نيل رئاسة من الدولة أو رزق من السلطان.

وأمثال هؤلاء ليسوا بأهل للدخول في مسمى العلم ولا يستأهلون أن يوصفوا بوصف من أوصافه أو الدخول في عداد أهله[١٤].

هل تجد في عمان من يخالف مذهب الخوارج؟ أم هل تجد في بلاد العجم من يخالف مذهب الروافض؟ بل إنك لتجد غالب من في بلاد أهل البدع من العلماء الذين لا

---

(١٣) المرجع السابق، وبصدد ما يتعرض له بعض العلماء من آفات يرجع إلى كتاب الحارث: الرعاية لحقوق الله عز وجل ولعل الشوكاني قد استفاد به.

(١٤) المرجع السابق، ص ٤٢.

تخفي عليهم مناهج الحق وطرائق الرشد يتظهرون للملوك والعامة بما يناسب ما هم فيه.

وأما في ديارنا (اليمن) فقد تلقنوا أن الصحيحين والسنة الأربع وما يلتحق بها من مسندات لم يكن مؤلفوها من الشيعة، فيدفعون السُّنَّة المطهرة لأنها في هذه المصنفات، مع أن لا سنة غير ما فيها، ثم هم قد تلبسوا بلباس أهل العلم وقعدوا في المساجد يعظون الناس فضلوا وأضلوا، هم أشر من أهل التقليد في سائر المذاهب، لأن هؤلاء يعظمون كتب السنة ويعترفون بشرفها، ولو كان لهم أقل حظ من علم لما خفي عليهم أن هذه الكتب ما قصد مصنفوها إلا جمع السنة ولم يتعصبوا لمذهب.

ولو احتاج أحد من المقلدين إلى مسألة نحوية لرجع إلى كتب النحو، أو إلى مسألة لغوية لرجع إلى كتب اللغة وأخذ بقول أهلها، وكذلك في مسألة أصولية أو تفسيرية أو غير ذلك من علوم العقل أو النقل لم يرجع في كل فن إلا إلى أهله، إن إنصاف الرجل لا يتم حتى يأخذ كل فن عن أهله كائناً ما كان، ولكن إذا سمع المقلد قائلا يحكي حديثاً عن رسول الله ظن أن هذا من وضع أعداء أهل البيت الناصبين لهم العداوة، أنظر ماذا صنعوا: جعلوا أئمة أهل البيت في جانب وسنة الرسول في جانب آخر، وأقاموا بينهما عناداً مع أن أهل بيت النبي أحق الأمة باتباع سنته، التشيع عندهم في الإعراض عن سنة رسول الله وسب صحابته وجمع الصلاتين وترك الجمع وأضافوا إليها ترك بعض من سنن الصلاة كالرفع والضم، فإن فعل ذلك أحد عادوه وأوقعوا في أذهان العامة إنه ناصبي(١٥).

٥ ـ والعكوف عن المتون والمختصرات واقتصار المقلد على مسائل مذهبه:

ومن الفقهاء رجال عولوا على محض الرأي وأعرضوا عن السنة الصحيحة حتى أبطلوا كثيراً من الشريعة الصحيحة الموجودة أما في محكم الكتاب أو صحيح الحديث، عكفوا على مختصرات الفقه والمتون لم يرفعوا الرأس إلى شيء غيرها.

وقد أورثهم هذا تعلقاً بقواعد ظنوها إنها في اللوح المحفوظ ، فإن كشف عنها وجدت في الغالب قضايا رددها من يعتقد الناس أنه من أهل العلم لا مستند لها إلا محض

---

(١٥) المرجع السابق ص ٦٢ ويذكر هذين البيتين:

تشيع الأقوام في عصرنا ... منحصر في بدع تبتدع
عداوة السنة والثلب للأسـ ... ـلاف والجمع وترك الجمع

ولا أظن شيئاً من هذه البدع قائماً اليوم باليمن بفضل رجال الدين من مدرسة الشوكاني.

الرأي، مجرد دعاوي لا هي من العقل ولا من النقل ولكنها أصبحت أصولاً مقررة وقواعد محررة، وقد آثروها على قول الله وقول الأنبياء، تجد ذلك في الفقه وفي أصول الفقه كما اشتهر ذلك بين علماء الكلام، فمنأراد الوصول إلى الحق، والتمسك بشعار الانصاف عليه أن يكشف عن هذه الأمور، فإنه إن فعل ذلك لم يحل بينه وبين الحق ما ليس من الحق[١٦]، ومن أسباب الوقوع في غير الإنصاف الاقتصار على مسائل مذهب معين دون سائر المذاهب، ولا يؤخذ الحق من مؤلفات المتعصب ـ سواء الموافق أو المخالف ـ فالموافق مهتم بذكر المناقب دون المثالب، والمخالف يذكر المثالب دون المناقب، وإذا لم يهتد المتعصب بما عرف من الحق فكيف يهدي به غيره، إن المصاب بالعمى لا يقود الأعمى وإلا فهماً في ظلمات بعضها فوق بعض، لقد رسخ المتعصب حب مذهبه ظناً إن ذلك نصرة للدين ووضع أمر المبطلين، لقد بلغت عداوة المذاهب بعضها لبعض إلى درجة أشد من عداوة أهل الملل المختلفة.

تجد ذلك في كتب الكلام، إذ يورد أصحاب كل فرقة مذهبهم مدللين بالحجج القواطع والبراهين الراجحة حتى إذا عرضوا لمذهب مخالف طففوا فأوردوا له ما لا يعجزون عن دفعه، وقد علق بكل فرقة من العداوة للأخرى ما يوجب عدم القبول من بعضهم في بعض.

فعلى طالب الانصاف أن يقبل من جميع المذاهب إلا ما كان بدعة أو كذباً كما هو حال غلاة الرافضة ، وأن يأخذ من كل فن أو علم نصيب، وإياك لمن يثنيك عن الاشتغال بفن ما تسمعه من كلمات بعض أهل العلم في التنفير عنه والتقليل لفائدته، فإنك إن فعلت ذلك وقبلت ما يقال في الفن قبل معرفته كنت مقلداً فيما لا تدري ما هو، بل أعرفه حق معرفته وأنت بعد ذلك مفوض فيما تقوله من مدح أو قدح، ولا يقال لك أنت تمدح ما لا تعرفه أو تقدح فيما لا تدري ما هو، وإني لاعجب من رجل يدعي الانصاف والمحبة للعلم ويجري على لسانه الطعن في علم من العلوم لا يدري به ولا يعرفه ولا يعرف موضوعه ولا غايته ولا فائدته ولا يتصوره بوجه من الوجوه، يشتغل بعضهم بعلوم الشرع فإذا سمع مسألة في فن لا يعرفه كالمنطق والكلام نفر منه بطبعه ونفر منه غيره، وهو لا يدري ما تلك المسألة، فما أحق من كان هكذا بالسكوت والاعتراف بالقصور والوقوف حيث أوقفه الله والتمسك إذا سئل بقول لا أدري[١٧].

(١٦) المرجع السابق ص ٨٧.

(١٧) المرجع السابق ص ١٢٤.

إن العلم بكل فن خير من الجهل به بكثير، ودع عنك ما تسمعه من التشنيعات فإنها شعبة من التقليد، وأنت بعد العلم بأي علم حاكم عليه بما لديك من العلم غير محكوم عليك، وليس يخشى على من ثبت قدمه في علم الشرع من شيء، وإنما يخشى على من كان غير ثابت القدم في علوم الكتاب والسنة، فلا بأس على من رسخ قدمه في العلوم الشرعية أن يأخذ بطرف من فنون هي من أعظم ما يصقل الأفكار ويصفي القرائح كالعلم الرياضي والطبيعي والهندسة والطب، أما العلم بالفلسفة فإنه لا ينفي علم الشرع بل يزيده رسوخاً.

وبعد، فما أحسن ما حكاه بعض أهل العلم عن الحكيم أفلاطون فإنه قال: الفضائل مرة الأوائل حلوة العواقب، والرذائل حلوة الأوائل مرة العواقب، وقد صدق ، فإن من شغل أوائل عمره وعنفوان شبابه بطلب الفضائل لا بد له أن يفطم نفسه عن بعض شهواتها فيجد مرارة إذ يحتاج إلى مجاهدة لرد جامح طبعه، فإذا انضم لذلك اعواز المال وضيق المكسب وجد المرارة متضاعفة ولكن يذهب عنه ذلك قليلاً قليلاً، وأول عقدة تنحل عنه حين يتصور ما ينتهي إليه من الوصول إلى ما وصل إليه علماء عصره، ثم تنحل العقدة الثانية بفهم المباحث وادراك الدقائق فإنه يجد من اللذة ما يذهب عنه كل مرارة، ثم إذا نال من المعارف حظاً ودخل في عداد أهل العلم كان متقلباً في اللذات النفسانية التي هي اللذات بالحقيقة، وإذا وازن بين نفسه وبين فرد من معارفه ممن لم يشتغل بما اشتغل به وجد نفسه عالمة ونفس معارفه جاهلة، ويزداد ذلك بما يحصل له من لوازم العلم من الجلالة والفخامة وبعد الصيت ونباهة الذكر ورفعة المحل والرجوع إليه في مسائل الدين وتقديمه على غيره حتى إذا بلغ من العلم مكاناً علياً إنثال عليه طلبة العلوم وأقبل عليه المستفتون واحتاج إليه ملوك الدنيا وغيرهم.

وأما كون الرذائل حلوة الأوائل مرة العواقب فصدق هذا غير خاف على كل ذي لب، تنقضي اللذة وتفارقه حلاوتها وتدهمه المرارة من الندامة والحسرة على ما فرط وأنفق(١٨).

٢ ـ موقفه من التصوف:

أ ـ في النهي عن الاستعانة بصالحي الأموات أو النذر لهم أو اتخاذ قبور الأولياء مساجد:

إن من أعظم ما أصيب به دين الإسلام من الدواهي الكبار تلك الاعتقادات التي

(١٨) المرجع السابق من ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

حدثت لهذه الأمة في صالحي الأموات، وتلك آفة لازمة عن التقليد، يقرن الرجل من يعتقده من الأموات بمن يقلده منهم، يقول المقلد إن إمامه في المذهب فلان وشيخه في الاعتقاد فلان، ولو كوشف ونطق بما في ضميره لقال إن شيخه الذي يعول عليه في زعمه عند الشدائد في قضاء حاجاته ونيل مطالبة فلان، ولقد كان أوائل المقلدة يعتمدون على أئمتهم في المسائل الشرعية ويعولون على آرائهم ويقفون عند اختباراتهم ويدعون نصوص الكتاب والسنة ولكنهم لا يرجون غير الله ولا يعولون إلا عليه ولا يطلبون إلا منه، فهم وإن خلطوا عباراتهم ومعاملاتهم بآراء الرجال وقلدوهم فيما لم يأذن به الله إلا أنهم لم يخلطوا في معنى «لا إله إلا الله» ولا تلاعبوا بالتوحيد ولا دخلوا في أدوار الشرك وبلايا الجاهلية.

وخلف من بعدهم خلف قصدوا الأموات في المهمات وفزعوا إليهم في الملمات وعكفوا على القبور ونذروا لأصحابها النذور ونحروا لهم النحاير، تارة يطلبون منهم الحاجات لا يقدر عليها إلا الله، وتارة ينادونهم مع الله ويصرخون بأسمائهم مع اسم الله، ثم استزلهم الشيطان من مرتبة إلى مرتبة حتى استعظموا من جانب هؤلاء الأموات ما لا يستعظمونه من جانب باري البرية وخالق الخلق، فيحلف أحدهم بالله فاجراً ولا يحلف بمن يعتقده من الأموات، يقدم على المعصية في بيوت الله ولا يقدم عليها عند قبر من يعتقده، ثم استزلهم الشيطان مرة أخرى فصاروا ينسبون ما أصابهم من خير الأنفس والأموال والأهل إلى الميت، وما أصابهم من الشر في ذلك إليه.

ومن أعظم الذرائع الشيطانية أنهم بالغوا في التأنق في عمارة قبور من يعتقدونه من الصالحين ونصبوا عليها القباب وجعلوا على أبوابها الحجاب، ووضعوا عليها من الستور العالية والزخارف الرائعة مما يبهر الناظر ويدخل الروعة في عقله والمهابة في قلبه تماماً كتلك المهابة التي تدخل قلوب الناس مما يفعله ملوك الدنيا من تزيين القصور ولبس فاخر الثياب والاستكثار من الحجاب، إن رفع القبور والتبرك بها والطواف حولها والتبرك بأصحابها والنذر لهم لا يتفق مع اخلاص التوحيد لله، لقد أمر الشارع بتسوية القبور ففي صحيح مسلم من حديث أبي الهياج قال: «قال لي علي بن أبي طالب: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله، أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويته ولا تمثالاً إلا سويته»، ومع أن العمل من أئمة المسلمين على خلاف ما نهى عنه الرسول من أن يجصص القبر أو يبني عليه أو يكتب عليه فإنه لا حاجة في أحد خالف السنة الثابتة كائناً من كان ولا اعتبار في سكوت أهل العلم، وكان آخر ما وصى به رسول الله في مرض موته أن: لا تجعلوا قبري

مسجداً ولا ولا تجعلوا قبري وثناً لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد[19]، ثم كان الواقع من أمته أن بنوا على قبره الشريف قبة وبالغ ملوك الإسلام في تحسينها وتزيينها، وقد زعم جماعة أهل الفقه أن لا بأس بذلك ـ أي رفع القبور وبناء القباب ـ إذا كان الميت فاضلاً ودونوا ذلك في مصنفاتهم ناسبين ذلك إلى بعض السلف، فإن صح ما زعموه فإنه لا حجة لأحد في مخالفة في شرع كائناً من كان وإنما هو مبتدع ولو كانت القبور على الصفة التي شرعها الله لما حدثت هذه الاعتقادات الفاسدة[20].

ب ـ في الانكار على بعض الطرق الصوفية مخالفتها للشرع:

أطلق اسم المتصوفة أول الأمر على من بلغ في الزهد والعبادة أعلى مبلغ وأعرض عن زينة الحياة الدنيا، ولكنهم اجتمعوا بعد الدنيا، والقيام برياضات ومجاهدات وملازمة اذكار لم ترد في ذلك في طرق وجعلوا لكل منها شيخاً يعلمهم السلوك، منهم من خالف الشرع وخرج عن كثير من آدابه، ولا عبرة بزهد ولا عبادة ما خالف أصحابها الشرع، وإنما العبرة في قول الرسول في الخوارج: تحتقر صلاتك ألى صلاتهم وعبادتك إلى عباداتهم ثم وصفهم بأنهم يمرقون من الدين، هكذا كل من رام طاعة الله على غير الوجه الذي شرعه لعبادته وارتضاه لهم، وأخشى أن يقع ذلك لكثير من المتصوفة: يلازمهم الخشوع والانكسار والنفور من الشرع ويلزم عن ذلك هيام وشحطات وأحوال ودعاوى لم تكن عن رسول الله ولا أصحابه[21].

لا أنكر أنهم يعملون على تهذيب النفوس واستئصال آفاتها من حسد وكبرياء وعجب، ولكن التداوي والتطبب لا يكونان بغير الكتاب والسنة وإلا لم يأمن صاحبه أن يكون كالخوارج في صنيعهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ويظنون ربحاً وقد باءوا بالخسران المبين.

جـ ـ واستحسان طريقة الصوفية إن وافقت الشرع:

التصوف المحمود هو الزهد حتى يستوي لدى الصوفي ذهب الدنيا وترابها، ثم

---

(١٩) إلى جانب وصيته بإخراج اليهود من جزيرة العرب وتنفيذ جيش أسامة.

(٢٠) الشوكاني: أدب الطلب ص ١٦٧ ـ ١٧٢ ويشير الشوكاني إنه كتب إلى علماء تهامة يستنكر ما يحدث من حلقات ذكر يجتمع فيها معتقدو القبور في رسالة سماها: الدر النضيد في اخلاص التوحيد.

(٢١) المرجع السابق ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

الزهد فيما يصدر عن الناس من مدح أو ذم حتى يستوي مديحهم وذمهم إذ هو منشغل عن الناس بذكر الله، فمن كان هكذا فهو الصوفي حقاً، وعند ذلك يكون من أطباء القلوب فيداويها ماحياً عنها آفاتها من الكبر والحسد والعجب والرياء التي هي أخطر المعاصي، ثم يفتح الله له أبواباً محجوبة عن غيره إذا صار جسداً صافياً عن شوب الكذب مطهراً من دنس الذنوب، حينئذ تنكشف له أمور كانت تحجبها حجب الذنوب وأدران المعاصي، ولذا قال رسول الله في حديث أبي هريرة ـ أورده الترمذي ـ اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) ، فما يقع لهؤلاء الصالحين من المكاشفات فإنما يقع لأنهم بالله يبصرون وبه يسمعون، فيحسون بالوقائع بنور الإيمان الذي هو من نور الله، (وإن في هذه الأمة محدثين وإن منهم عمر)[٢٢] أي إنهم يحدثون بالوقائع كأنها وقعت أمامهم وقد وقع لعمر من ذلك الكثير مما نقلته الكتب.

فمن كان من صالحي العباد متصفاً بهذه السمات فهو رجل العالم وفرد الدهر وزين العصر، والاتصال به مما تلين به القلوب وتخشع له الأفئدة وتنجذب بالاتصال به العقول الصحيحة إلى مراضي من مرضاة الله، كلماته هي الترياق الشافي وارشاداته هي طب القلوب القاسية إلى الخير الأكبر والكرامات اللطيفة، ولم تصف بصائر ولا صلحت السرائر بمثل الاتصال بهؤلاء القوم الذين هم خيرة الخيرة وأشرف الزمرة، فبالله قوم لهم السلطان الأكبر على قلوب الناس يجذبونها إلى طاعات الله سبحانه والاخلاص له والاتكال عليه والقرب منه والبعد عما يشغل عنه، ولكن قل الاتصال بهم إلا من جذبته العناية الربانية إليهم لأنهم يخفون أنفسهم ويظهرون في مظاهر الخمول، ومن عرفهم لم يدل عليهم إلا من أذن الله له، فيا طالب الخير، إن ظفرت يداك بواحد من هؤلاء فاشددها عليه واجعله مؤثراً على الأهل والقريب والحبيب والوطن والسكن، فإنّا إن وزنا هؤلاء بميزان الربح واعتبرناهم بمعيار الدين لوجدناهم أولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وقلنا لمعاديهم والقادح في مقامهم أنت ممن قال الرب كما حكاه الرسول: (من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . .).

وإذا فرضنا أن في المدعين للتصوف من لم يكن بهذه الصفات بأن بدا منهم ما يخالف الشريعة المطهرة فإنه ليس من هؤلاء ، فالواجب علينا رد قوله وفعله فقد صح عن النبي أنه قال: (كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد)، وصح عنه أنه قال: (كل بدعة ضلالة).

---

(٢٢) حديث: (قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي منهم واحد فعمر).

فلا يقدح على الأولياء وجود أدعياء، فالدعي ليس معدوداً منهم ولا سالكاً طريقتهم ولا مهدياً بهديهم، فاعرف هذا فإن القدح في قوم لمجرد فرد متنسبين إليهم نسبة غير مطابقة للواقع لا يقع إلا ممن لا يعرف الشرع ولا يهتدي بهديه ولا يبصر بنوره.

إنهم القوم الذين لا يشقى جليسهم ولا يغبن من تأسى بهم وانتسب إلى طريقتهم فقد صح عن الرسول أنه قال: (أنت مع من أحببت)[٢٣] فمحبة الصالحين قربة لا تهمل وطاعة لا تضيع وإن لم يعمل كعملهم ولا جهد نفسه كجهدهم لأنفسهم وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية[٢٤].

د ـ في أن حديث (الولي) لا يفيد (الفناء) أو (الاتحاد) بالمفهوم الصوفي:

قال رسول الله ﷺ: (إن الله تبارك وتعالى قال: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني أعطيته، وإن استعاذني أعذته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره إساءته»).

يمكن تقسيم الحديث إلى ثلاثة أجزاء:

الأول: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ويتناول مفهوم الولاية.

الثاني: وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل.

الثالث: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به.

ويهمنا القسم الثالث لأنه يتعلق بمعنى غامض عميق استند إليه بعض الصوفية في

---

(٢٣) في رواية أخرى (المرء مع من أحب).

(٢٤) الشوكاني: رسالة في التصوف مجموع ٧١ ص ١٢١ ـ ١٢٦ ويروي قصة عن الجنيد يشرح فيها حديث اتقوا فراسة المؤمن إن جاءه شخص غريب يطلب معنى الحديث فاطرق الجنيد ولم يرفع رأسه ثم قال: (أسلم فقد آن لك أن تسلم) وكان السائل نصرانياً يريد امتحان الجنيد قائلاً في نفسه إن كاشفني فهو ولي أسلمت على يديه.

دعوى الاتحاد، فما هو رأي عالم السنة ـ أعني الشوكاني ـ علماً بأن الحديث صحيح.

يعرض الشوكاني للشروح التي ذكرها ابن حجر في كتابه فتح الباري ويناقشها، واكتفى بذكر اثنين منها لأن الباقية راجعة إلى أي منهما:

الأول: إنه ورد على سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره في ايثاره أمري فهو يحب طاعتي ويؤثر خدمتي كما يحب هذه الجوارح.

يرد الشوكاني هذا الشرح لأن فيه اخراجاً للكلام عن الظاهر البين الواضح فضلاً عن أنه مدفوع برواية من روايات الحديث تقول فبي يسمع وبي يبصر.

الثاني: إن المعنى إن كليته مشغولة بي فلا يصغي بسمعه إلا إلى ما يرضيني ولا يرى ببصره إلا ما أمرته به(٢٥).

اعلم أن الذي يظهر لي في معنى هذا الحديث القدسي أنه امداد الرب سبحانه لهذه الأعضاء بنوره الذي تلوح به طرائق الهداية وتنقشع عنده سحب الغواية، وقد نطق القرآن الكريم بأن ﴿اللهُ نُورُ السَّمواتِ والأَرْضِ﴾ ولما سئل النبي هل رأى ربه قال: (نور إني أراه)، وثبت في الصحيحين وغيرهما من أدعيته ﷺ أنه إذا خرج إلى الصلاة (اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي بصري نوراً وفي سمعي نوراً وعن يميني نوراً وفي عصبي نوراً وفي لحمي نوراً وفي دمي نوراً وفي شعري نوراً وفي بشري نوراً).

فأي مانع من أن يمد الله سبحانه عبده من نوره فيصير صافياً من كدورات الحيوانية الإنسانية لاحقاً بالعالم العلوي سامعاً بنور الله مبصراً بنور الله باطشاً بنور الله ماشياً بنور الله، وما في هذا من منع أو من أمر لا يجوز على الرب سبحانه، وقد سأله رسوله وطلبه من ربه، ووصف الله عباده بقوله: ﴿نُورُهُمْ يسْعى بينَ أيْديهِمْ﴾.

فمعنى الحديث: كنت سمعه بنوري الذي أقذف فيه فيسمع سماعاً لا كما يسمعه أمثاله من بني آدم، وكذلك بقية الجوارح.

وانظر في هذا الدعاء الذي طلبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانظر كيف جعله نوراً لعباده.

فمن أمده الله سبحانه في جميع بدنه صار لاحقاً بالعالم العلوي، ومن أمد عضواً

---

(٢٥) د. إبراهيم هلال: ولاية الله والطريق إليها ص ٤١٠.

منه بنوره صار ذلك العضو نورانياً فيكون لـه من الادراك ما ليس لغيره التي لم تمد بنور الله.

فاتضح لك بهذا المعنى ما في هذا الحديث القدسي أي كنت بما ألقيت على سمعه وبصره ويده ورجله من نوري سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ثم أوضح هذا المعنى بقوله: فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي. ثم يذكر الشوكاني تفسير القائلين بالفناء والاتحاد من الصوفية ويرد عليهم بقوله: وحمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والمحو، وأنه الغاية التي لا شيء وراءها وهو أن يكون قائماً باقامة الله تعالى محباً بمحبته له ناظراً له من غير أن تبقى معه بقية تناظر باسم أو تقف على رسم أو تتعلق بأمر أو توصف بوصف.

وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعونه من أن العبد إذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى تصفو نفسه من الكدورات فإنه يصير في معنى الحق ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ وأنه يفنى عن نفسه جملة حتى يشهد أن الله تعالى هو الذاكر لنفسه الموجد لنفسه وأن هذه الأسباب والرسوم تصير عدماً صرفاً في شهوده وأنه يعدم الجوارح.

ولكن بقية الحديث «لئن سألني. . ولئن استعاذني» تصريح في الرد على الفريقين القائلين بالفناء والقائلين بالاتحاد ووجه الرد أنه يقتضي سائلاً ومسائلاً ومستعيذاً ومستعاذاً به، بل إن الحديث كله رد عليهم: (من عادى لي ولياً) فإنه يقتضي وجود معاد ومعادي لأجله ويقتضي وجود موال وموالي، ويقتضي وجود مؤاذن ومؤاذن ومحارب ومحارب ومتقرب ومتقرب إليه وعبد ومعبود ومحب ومحبوب) بل الوضوح أظهر في قوله: وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن فإنه يقتضي وجود متردد ومتردد فيه، وفاعل ومفعول ووجود نفس متردد فيها وهي نفس العبد المؤمن، ومتردد وهو القابض لها وكاره الموت وهو المؤمن، وكاره لمساءته وهو الرب سبحانه.

فقول الاتحادية يقضي العقل ببطلانه ولا يحتاج إلى نصب الحجة عليهم[٢٦]، وإنما يقع الغلط عند اطلاق لفظ الوحدة لتعدد معانيها، فإنه يقال وحده شهود ووحدة قصود ووحدة وجود[٢٧].

---

(٢٦) المرجع السابق ص ٤١٠ ـ ٤١٦.

(٢٧) يلاحظ أن الشوكاني لم يميز بدقة بين الفناء والاتحاد ووحدة الوجود، والفناء هو فناء النفس عن

فالأولى: معناها أنه لا يشهد إلا الله ويقطع النظر عما سواه، وهذه وحده محمودة.

والثانية: معناها لا يقصد إلا الله ويقطع النظر عن قصد غيره، وهذه وحدة محمودة.

وأما الثالثة: فهي التي جاءت على خلاف الشرع والعقل.

٣ ـ موقفه من علم الكلام:

للشوكاني من علم الكلام موقفان أحدهما عام والآخر خاص، أما الموقف العام ففيه ينصح بالاشتغال بكل علم أو فن، ومن ذلك علم الكلام، حتى لا يقع طالب العلم في التقليد أو بالأحرى النفور من العلم قبل معرفته استناداً إلى آراء الغير وإلا فإنه يقدح فيما لا يدري ما هو، وأولى به السكوت والاعتراف بالقصور.

ومن ثم فإنه ينصح طالب العلم بعد اتقان أصول الفقه بالاشتغال بفن الكلام المسمى بأصول الدين، عليه أن يأخذ من مؤلفات الأشعرية بنصيب ومن مؤلفات المعتزلة بنصيب ومن مؤلفات الماتريدية بنصيب، ومن مؤلفات المتوسطين بين هذه الفرق كالزيدية بنصيب، ويحذر الشوكاني من الاقتصار على مؤلفات مذهب طالب العلم لأن ذلك يؤدي به إلى التعصب المقيت، أما إن عرف اعتقادات مختلف المذاهب، فإن ذلك يجعله متصفاً بالانصاف، يرجح أو يجرح على بصيرة ويقف من كل بالقبول أو الرد على حقيقة.

ولعلم الكلام فائدة أخرى إذ يزيد المشتغل به بصيرة في علوم أخرى كعلم التفسير وتفسير الحديث، يتضح ذلك لمن قرأ كشاف الزمخشري ومن سلك مسلكه، ففي مباحثهم من التدقيقات ما يرجع إلى علم الكلام، لا يعرفها حق الفهم إلا من عرف علم الكلام واطلع على مذاهب المعتزلة والأشعرية وسائر الفرق (٢٨).

على أن الشوكاني يأخذ على كتب الكلام أنها تورد ما يوافق مذهب المؤلف بالحجج القواطع والبراهين الراجحة حتى إذا عرض لمعتقد المخالف طفف فأورد حججاً

أنيتها كما صرح به البساطمي، والاتحاد هو حلول اللاهوت في الناسوت واتحادهما كما هي عقيدة النصارى في المسيح وكما صرح بذلك الحلاج. وأما وحدة الوجود فهو مذهب ابن عربي حيث لا وجود في الحقيقة للموجودات الجزئية ليكون الموجود الحق الأوحد هو الله وما سائر الموجودات إلا مظاهر وتجليات لصفاته..

(٢٨) الشوكاني: أدب الطلب ص ١١٤.

واهية حتى يسهل عليه دمغه ودفعه، إنه قد علق بكل طائفة من العداوة للأخرى ما يوجب عدم القبول من بعضهم في بعض.

كذلك يأخذ الشوكاني على علم الكلام عدم وقوف المتكلمين عند ما ينبغي السكوت عنه، ولا ينبغي لعالم أن يدين بغير ما دان به السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم من الوقوف على ما تقتضيه أدلة الكتاب والسنة، وابراز الصفات كما جاءت، ورد علم المتشابه إلى الله سبحانه، وعدم الاعتداد بشيء من تلك القواعد المدونة في هذا العلم المبنية على جرف هار من أدلة العقل التي لا تعقل ولا تثبت إلا مجرد الدعاوي والافتراء على العقل بما يطابق الهوى، إنه لا سبيل للعباد، ما يتوصلون به إلى معرفة ما يتعلق بالرب سبحانه وبالوعد والوعيد والجنة والنار والمبدأ والمعاد، إلا ما جاءت به الأنبياء عن الله سبحانه، وليس للعقول وصول إلى تلك الأمور، ومن زعم ذلك فقد كلف العقول ما أراحها الله منه ولم يتعبدها به، بل غاية ما تدركه وجل ما تصل إليه هو ثبوت الباري وإن هذه الموضوعات لها صانع: وهذه الموجودات لها موجد، وما عدا ذلك من التفاصيل التي جاءتنا من كتب الله عز وجل وعلى ألسن رسله فلا يستفاد من العقل بل من ذلك النقل الذي عنه جاءت وإلينا به وصلت.

وأما الموقف الخاص ففيه ذكر الشوكاني ما أصابه من الاشتغال بهذا العلم، إنه لم يزد عن البحث في المذاهب والنحل الأخيرة، ولم يستفد منها إلا العلم بأن تلك المقالات خزعبلات(٢٩).

وعند ذلك رميت بتلك القواعد من حالق وطرحتها خلف الحائط ورجعت إلى الطريقة المربوطة بأدلة الكتاب والسنة المعمودة بالأعمدة التي هي أوثق ما يعتمد عليه عباد الله وهم الصحابة ومن جاء بعدهم من علماء الأمة المقيدين بهم السالكين مسلكهم

---

(٢٩) ثم يذكر هذه الأبيات:

وغاية ما حصلته من مباحثي	ومن نظري من بعد طول التدبر
هو الوقف ما بين الطريقين حيره	فما علم من لم يلق غير التحير
على أنني قد خضت منه غمارة	وما قنعت نفسي بدون التبحر

التعليق: وصف مقالات علم الكلام بأنها خزعبلات ليس من الموضوعية في شيء لقد افتقد إلى الانصاف الذي نصح طالب العلم به.

فطاحت الحيرة وانجابت ظلمة العماية وانقشعت ستور الغواية.

ومع أن الشوكاني يذكر أن هذا العلم قد أورثه حيرة فإنه يعود فيذكر أنه لم يشتغل بهذا العلم إلا بعد رسوخ قدمه في أدلة الكتاب والسنة، وإنه يقدر في نفسه إنه لو لم يكن لديه إلا مقالات علم الكلام فما كان ليجد غير الحيرة، أما وقد دخل إلى تلك المسائل من باب الشرع فإنه كان في راحة من تلك الحيرة وفي دعة من تلك الخزعبلات، ثم يقول: الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة هو ما كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، إن مذهب الصحابة والتابعين وتابعيهم هو إيراد الصفات على ظاهرها من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ولا تعطيل، كانوا إذا سأل سائل عن شيء من الصفات تلوا عليه الدليل وأمسكوا عن القيل والقال، وقالوا قال الله هكذا ولا ندري ما سوى ذلك ولا نعلمه ولا نتكلم بما لا نعلمه، فإن أراد السائل أن يظفر بزيادة على الظاهر زجروه عن التعرض فيما لا يعنيه، ونهوه عن طلب ما لا يمكن الوصول إليه بالوقوع في بدعة من البدع.

هذا هو مذهب خير القرون ثم الذين يلونهم والذين يلونهم فدع عنك ما حدث من التمذهبات في الصفات وارح نفسك من تلك العبارات التي جاء بها المتكلمون واصطلحوا عليها وجعلوها أصلاً إليه يرد كتاب الله وسنة رسوله(٣٠).

تعقيب:

لقد كان الشوكاني قاسياً في حكمه على علم الكلام إن لم يكن متجنياً، وإن الاستناد إلى العقل يحصن المرء من الخزعبلات، وليست مقالات علم الكلام بخزعلات، ولا يحق لمنصف بل داع إلى الانصاف أن يرمي بقواعد علم أيا كان من حالق، وإن جناية ترك هذا العلم لهي أشد من الآفات اللازمة من الاشتغال به، ليس فحسب لما سبق للشوكاني إن اعترف به من ضرورة هذا العلم لفهم علوم اللغة وعلوم الدين وإنما لأن وقائع التاريخ تطلعنا على أنه حين اشتغل علماء دولة المرابطين بالفقه معرضين عن الكلام وحين حملوا الصفات على ظاهرها تردوا في التشبيه الصارخ مما أثار عليهم المهدي بن تومرت، ومن ثم زالت دولتهم لتقوم دولة الموحدين التي عنيت بالتوحيد والتنزيه.

والدعوة إلى ما كان عليه السلف الصالح وخير القرون دعوة بلا شك مستحبة إلى

---

(٣٠) الشوكاني، التحف في مذاهب السلف، مجموع ١٩٤، من ص ٥٥ - ٥٩ مخطوط.

القلوب ولكنها تغفل تراث القرون، إذ علينا أن نسقط معظم علوم الدين كأصول الفقه ومعظم التفاسير لأنها علوم لم تكن معلومة لدى السلف الصالح وخير القرون[٣١]، لقد مر علم الكلام بمرحلتين: مرحلة الإيمان القلبي لدى السلف الصالح ثم مرحلة الاستدلال العقلي، ولقد كان الانتقال حتمياً لا محيص عنه، ولا سبيل إلى الرجوع فيه، فتلك سنة الأديان والأيام، والواقعة التي عندها وقع التحول معروفة ومشهورة حين اعتقل أحد الخلفاء المتكلمين ثم بعث بأحد رجال الحديث إلى ملك الهند بناء على طلبه ليناظر عالم البوذية عندهم وليدين بدين الإسلام لو أفحم عالم الإسلام عالمهم، وحين سأل العالم البوذي المحدث سؤالاً كلامياً كانت اجابته: نهينا عن الخوض في مثل هذه المسائل وعجز عن الرد، وحين بلغ الخليفة العباسي ذلك ثار وهاج وقال أليس لهذا الدين من ينافح عنه؟ فرد عليه وزيره: هم أولئك الذين أودعتهم السجون يا أمير المؤمنين.

أريد أن أقول إن تعريف علم الكلام هو الدفاع عن عقائد الإسلام ضد المخالفين فالقول بطرح علم الكلام من حالق إنما يعني تعرية الإسلام وتعريضه لطعنات المخالفين، لقد كان رواد المتكلمين هم الصف الأول في الجبهة الفكرية دفاعاً عن الإسلام وما زال الإسلام يتلقى طعنات مذاهب فكرية ودينية وسياسية مخالفة، فالقول بالعودة إلى مذهب السلف كالقول بالعود بالتاريخ والتخلي عن علم الكلام ودفن للرؤوس في الرمال، وسقطة أبي هاشم الجبائي إن صح أنه قالها[٣٢] ـ لا نبرر الغاء علم، ولقد سبق للشوكاني نفسه بصدد التصوف أن أشار إلى أن القدح في قوم لمجرد فرد لا يقع إلا ممن لا يعرف الشرع.

٤ ـ في نقد الإجماع والقياس:

أ ـ الإجماع:

ليس الإجماع بدليل شرعي ـ على فرض امكانه ـ لعدم ورود دليل يدل على حجيته، وليس بممكن نظراً لاتساع البلاد الإسلامية وكثرة الحاملين للعلم، وخمول كثير منهم في كل عصر وتعذر حصرهم، بل قد يعجز أهل المدينة الواحدة أن يعرف ما عند كل فرد من أفراد علمائها بل قد يعجز عن معرفة كل عالم فيها وقد يوجد في زاوية من الزوايا من لا يؤبه به وهو في غاية التكتم خوفاً من المتمذهبين الذين جعلوا مذهب البلاد حجة شرعية

---

(٣١) وحينما يقال: طريقة السلف أسلم فإن الرد: ولكن طريقة الخلف أعلم.

(٣٢) نسب إلى ابن هاشم ـ وقد ذكر الشوكاني انه ابو علي ـ أنه قال إن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلم نحن عنه.

على العباد، ، فإن خالف أخافوه بالدولة، إذ الملوك معهم من جنسهم في القصور والبعد عن الحقائق، وإن وجد النادر من الملوك من له إدراك وفهم بالحقائق خالفه المقلدة وأثاروا العامة فيظن ذهاب ملكه وخروج الأمر من يده، وإذا كان هذا حال الإحياء فكيف السبيل إلى معرفة كل علوم الأموات.

وما اشتغل جميعهم بالتصنيف بل المشتغلون بذلك منهم هم القليل النادر، ومن اشتغل بالتصنيف لم يحظ بانتشار مؤلفاته إلا القليل.

وإن أصر ملك على مخالفة الشرع لا ينكر عليه معظم العلماء ولا يظهرون مخالفته تقية، وإن أصر ملك على نصرة الحق لم يقدر لمقاومة المقلدة له مع أن بيده السيف والسوط، فما ظنك بعالم مستضعف لم يكن بيده إلا قلمه ومحبرته.

هذه أسباب انتقاد الشوكاني للإجماع، ذلك أن مقلده كل مذهب قد جعلوا من مذهبهم إجماعاً ومن خالفه من أهل الحق خارج على الإجماع فإن قام عالم منصف ناصحاً لإمام العصر اتباع سنن مهجورة قامت قيامة جماعة من المتفيهقين المقلدين مثيرين حفائظ العامة التي لا تعرف من الإسلام إلا اسمه ومن الدين إلا رسمه، قائلين في اليمن وبين الزيود على سبيل المثال خرج الإمام من الاقتداء بعلي إلى الاقتداء بمعاوية!، فهل هذا هو الإجماع.

لا شك أن الله ناصر من نصره وخاذل من خذله ويتم نوره ولكن للباطل صولة وللشيطان جولة إلى أن يظهر الحق ويزهق الباطل وعند عزائم الرحمن يندفع كيد الشيطان[٣٣].

ب ـ القياس:

والقياس بدوره ليس بدليل شرعي تقوم به الحجة على أحد من عباد الله، ولا جاء دليل شرعي يدل على حجيته، وأما ما كانت العلة فيه منصوصة فالدليل هو ذلك النص على العلة لأن الشارع كأنه صرح باعتبارها إذا وجدت في شيء من المسائل من غير فرق بين كونه أصلاً أو فرعاً، ولكن أهل الأصول توسعوا في المساواة بين الأصل والفرع وأثبتوها بأمور هي محض خيال ليس على ثبوته إثارة من علم، ويرجع انكار الشوكاني للقياس إلى أن كثيراً من أهل الرأي قد عولوا عليه وقدموه على

---

(٣٣) الشوكاني، أدب الطلب، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

آيات قرآنية وأحاديث نبوية فلم يتعبد الله عباده بمجرد قول من عالم زعم أن الرأي مستفاد من مسلك تنقيح المناط أو الشبه أو الدوران أو نحو هذا الهذيان.

على أن الشوكاني إن حذر طالب العلم أو العالم من العمل بالقياس فإنه لا يحذره من العلم به، لأنه لا يعرف القياس إلا من عرفه حق معرفته.

فالإجماع والقياس وكذلك الاستحسان مسالك لا تؤدي إلا إلى الظن، وإنما الحجة في كتاب الله وسنة نبيه، بهما نحن متعبدون، فما لنا نتعلق بالظن ونعرض عن اليقين[٣٤].

٥ ـ مذهب أهل البيت في الصحابة:

إن كثيراً من العاطلين عن العلوم يتجرأ على ثلم أعراض جماعة من أكابر خير القرون، فإذا عوتب في ذلك قال هذا مذهب أهل البيت.

وأقول: ثبت إجماع أهل البيت على تحريم سب الصحابة وتحريم التكفير والتفسيق لأحد منهم إلا من اشتهر بمخالفة الدين والمعاندة لسنة سيد المرسلين، ذلك أن الصحبة ليست موجبة للعصمة.

لقد صرح الله تعالى في كتابه العزيز أنه رضي عنهم، وصرح الرسول بالنهي عن سبهم ووصفهم بأنهم خير القرون وأنهم من أهل الجنة ومات رسول الله وهو راض عنهم.

وقد اتفقت كلمة علماء المذهب على أن من سب الصحابة مبتدع وذهب بعضهم إلى الحكم بفسقه وبعضهم إلى كفره، وإن أمير المؤمنين ـ وهو القدوة كما يقول عبد الله بن حمزة ـ لم يعلم من حاله لعن القوم ولا التبري منهم ولا تفسيقهم بل حكى ابن الوزير أن علياً كان يترضى عنهم. فهل يليق بمن يعد نفسه من شيعة أمير المؤمنين أن يخالفه فيلعن من كان يرضى عنهم.

هذا زيد بن علي منهجه جلي، ألا تراه رضي بمفارقة تلك الجيوش التي أقبلت تنصره لأنه لم يسمح بالتبري من الشيخين بل احتج على الرافضة بأنهما كانا وزيري جدي رسول الله ، بل روي عن زيد قوله: لو كنت مكان أبي بكر لما قضيت إلا بما قضى به في فدك، وهذا يدل على أنه عدل.

وذهب المؤيد بالله يحيى بن حمزة إلى أن قول الزيدية في الصحابة على فريقين:

---

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

الأول: مصرحون بالترضية والترحم عليهم، وهذا هو المشهور عن أمير المؤمنين وعن زيد والناصر للحق وهذا هو المختار عندنا.

الثاني: متوقفون عن الترضية والترحم وعن القول بالتكفير والتفسيق وهذا ما دل عليه كلام القاسم الرسي والهادي وأولادهما(٣٥).

فجميع أئمة أهل البيت متفقون على تحريم سبهم بل أن رأي القائلين بالترضية عليهم أرجح.

٦ ـ في الوصية لأمير المؤمنين:

رداً على سؤال ورد إلى الشوكاني من مدينة زبيد عن انكار عائشة أم المؤمنين لصدور وصية من رسول الله لعلي، وهذا ثابت في الصحيحين إذ قالت: متى أوصى إليه؟

وقد اقتصر الشوكاني على ما في كتب المحدثين لإقامة الحجة على المنكرين، ولم يذكر الأحاديث الواردة في كتب أئمة أهل البيت ولا التي وردت في كتب النهضة لديهم.

وفي رأيي أن هذا هو وجه الأصالة في الموضوع وإلا كان كلاماً معاداً وتكراراً لا يضيف إلى الموضوع جديد.

ويقسم الشوكاني رده أقساماً ثلاثة:

الأول: ما يتعلق بأم المؤمنين عائشة بصدد ردها لبعض الأحاديث.

الثاني: في اثبات مطلق الوصية منه ﷺ.

الثالث: في اثبات الوصية لأمير المؤمنين.

ويقدم لهذه الأقسام بقضية عامة: ينبغي أن يعلم أن قول الصحابي ليس بحجة، وأن المثبت أولى من النافي، وأن من علم حجة علي من لم يعلم.

القسم الأول: إن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تسارع إلى انكار ما خالف اجتهادها وتبالغ في الانكار على راويه، وهي ترد متمسكة بما تحفظه من أحاديث وتجزم بأن رسول الله لم يقل ذلك أو بما تعرفه من عموم القرآن، ردت حديث ابن عمر: (إنهم يبكون وإنها لتعذب في قبرها) حين مر الرسول على قبر يهودية وأهلها حول القبر

---

(٥) الشوكاني ارشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي مخطوط.

يكـون، متمسكة بقـول الله: ﴿ولا تَزِرُ وازِرةٌ وِزْر أُخرى﴾ ، مع أنـه معلوم أن الخاص مقـدم على العام وإن تخصيص عمـوم القرآن بمـا صح من حـديث هو مـذهب الجمهور، كذلك أنكرت حديثاً (يا أهل القليب هل وجـدتم ما وعـد ربكم حقاً) بقـول الله ﴿وما أنْتَ بمسمع منْ في القُبُورِ﴾ مع أن الحديث صحيح.

ولهاتين الواقعتين نظائر بينها وبين عدد من الصحابة ومن جملتهـا انكار الـوصية إلى علي.

القســم الثاني: في اثبات مطلق الوصية منه صلى الله عليه وآله وسلم.

ولقد أنكرت أنه أوصى، وإذا كان لم يوص وهو مستند إلى صدرهـا فما شعـرت أنه مات فلا يعني ذلك إنه لم يوص قبل ذلك، بل الثابت أنه أوصى بوصايـا كثيرة: حـذر من الفتنة وأوصى بلزوم الجماعة والطاعة وأنـه قال لعبد الرحمن بن عوف: أوصيكم بـالسابقين الأولين من المهاجرين وأبنائهم من بعدهم، وأنه أوصى بالتصديق بما كانت عنده من ذهبيه وانـه قال: استـوصوا بالأنصار خيراً واستـوصوا بـالنساء خيـراً وإنه أوصى بـأن ينفـذ جيش أسامة، وباخراج اليهود من جزيرة العرب.

فهل يصح القول أن رسول الله لم يوص مطلقـاً؟ نعم أراد أن يكتب لأمته عنـد موتـه مكتوباً يكون عصمة لها من الضلالة فلم يجب إلى ذلك وحيل بينه وبين ما هنالـك، ولهذا قـال ابن عباس: الـرزية كـل الرزيـة ما حـال بين رســول الله وبين كتـابـه، ثبت ذلـك في البخاري.

فعدم علم عائشة بالوصية لا يستلزم عـدمها، ونفيهـا لا بنفي وقوعهـا، وغايـة ما في كـلامها الإخبـار بعدم علمهـا، ولكن قد علم غيـرها، ومن علم حجـة على من لم يعلم، ونفى الوصية حال الموت لا يلزم عنه نفيها في كل وقت.

القسم الثالث: في اثبات خصوص الوصية لأمير المؤمنين.

في مسند احمد بـن حنبل عن أنس بن مالـك أن النبي قال: (وصيي ووراثي ومنجز موعدي علي بن أبي طالب).

في مسنـد أحمد بن حنبـل: سـأل سلمـان الفـارسي رسـول الله: يـا رسـول الله من وصيك؟ قال يا سلمان من كان وصي موسى؟ قال: يوشع ابن نون فقال الرسـول: (وصيي ووراثي وقاضي ديني ومنجز موعدي علي بن أبي طالب).

ذكر الحافظ البغوي في معجم الصحابة عن بريده قال: قال رسول الله: (لكل نبي وصي ووارث وإن علياً وصيي ووارثي).

أخرج ابن جرير عن علي عليه السلام قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم:

يا بني عبد المطلب إني قد جئتكم بخيري الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، قال فاحجم القوم عنها جميعاً وقلت: أنا يا نبي الله أكون وزيرك فأخذ برقبتي ثم قال: (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا).

وإن جماعة من مبغضي الشيعة تلقوا قول عائشة إنه لم يوص إلى علي كأنه مكتوب في اللوح المحفوظ وسدوا آذانهم عن سماع ما عداه وجلعوه كالدليل القاطع[٣٦].

تعقيب:

هذا مسك الختام فيمن عرضت لهم من علماء حداهم التسامح والانصاف إلى التفتح على مذهب أهل السنة ـ وليس ذلك باتجاه غريب في مذهب عرف بانفتاح الفكر وسماحة الرأي ـ فأثروا مذهبهم في الحديث على وجه الخصوص، بعد أن كان المذهب الزيدي يفتقر إلى محدثين، ولقد آثروا الفقه والحديث على الكلام ومسائل أصول الدين فكان لهذا الاتجاه محاسن ومثالب، أما المحاسن فلقد كانوا نماذج نحتذي لعلماء الدين لا في اليمن فحسب بل في كل الأقطار الإسلامية، كانوا مجتهدين في زمن عقم فيه الفكر الإسلامي في بلاد أكثر من اليمن حضارة ورقياً عن أن ينجب مجتهدين، فكان الشوكاني بحق فريد عصره، كذلك كان من قبله كابن الأمير.

على أن المرء ليتساءل: لم عقم الفكر الزيدي في اليمن عن أن ينجب مثل الشوكاني وقد مر على وفاته قرن ونصف؟ هل أجهض حكم أسرة حميد الدين نبوغ علماء مثله أم أن للأمر تفسيراً آخر؟

وأما المثالب فلقد سبقت الاشارة إليها في التعقيب على موقف الشوكاني من علم

(٣٦) الشوكاني: العقد الثمين في اثبات الوصية لأمير المؤمنين (ملحق كتاب الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين ليحيى بن حمزة، مطبوع ص ٤ ـ ١٠.

الكلام، إنه لا تستقيم الفروع بدون الأصول، وإن مساوىء علم الكلام ـ وإما مقر بها ـ لا تبرر الاعراض عن العلم أو طرحه من حالق، حقيقة أن جمهور المسلمين أحوج إلى المسائل العلمية في الفقه والحديث، فليس جميع الناس مفكرين ولكن أصول المذهب الزيدي كانت تفتقر إلى مستوى من التجديد كذلك الذي قام به الشوكاني في مجال الفقه وإن الاعراض عن الكلام قد جعل من الشوكاني عالماً بأكثر مما جعله مفكراً.

على أنه من الخطأ الظن أن إعراض الشوكاني عن الكلام أو تفتحه على مذهب أهل السنة يعني جنوحه عن المذهب الزيدي، لقد أكد روح التسامح في المذهب بثنائه على الصحابة وتصديه لمن جرحهم، كما أكد أصول المذهب بتأكيده الوصية لأمير المؤمنين.

وبعد فلقد خلف الشوكاني وراءه مدرسة لا زالت قائمة إلى اليوم في اليمن، بل إن فتاويه وآراءه قد وجدت صداها في أرجاء العالم الإسلامي كأحد كبار المجتهدين المتأخرين.

على أن التساؤل ما زال قائماً: لماذا لم ينجب المذهب الزيدي عالماً مثل الشوكاني على مدى قرن ونصف من الزمان(*)؟

---

* تعقيب المفتي الشيخ أحمد زبارة: أنجب اليمن علماء مثله ولكنهم لم يشتهروا كما اشتهر.

خاتمة

١ ـ المذهب الزيدي: ما له وما عليه:

لا أستطيع ـ وكاتب هذه السطور من أهل السنة ـ أن أخفي إعجابي بالمذهب الزيدي لأسباب:

١ ـ إنه في عصر تدهور الفكر أنجب مجتهدين كباراً كالمقبلي وابن الأمير والشوكاني بينما عقمت سائر المذاهب أن تنجب مثلهم، ومن الغريب أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالاً من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسواهم سواء في أسباب الحياة أو الفكر أو السياسة أو الاقتصاد.

٢ ـ لا أكاد أجد مذهباً أكثر سماحة وأعدل قصداً تجاه الخصوم من الزيدية، بل إن منهج معظم مفكريهم في العرض لفريد، إذ تعرض مختلف الآراء على السواء في نزاهة وموضوعية ثم يرجح المفكر ما يراه لا شطط ولا إسفاف، ولا ارتداء زي كهنوت واصدار أحكام التكفير على المخالفين[1] بريء معظم كتاب الزيدية من ذلك، وإن أصيب أحدهم بداء التعصب وبخاصة أتباع الجارودية قوموا المذهب وصححوه.

٣ ـ إنهم بلا شك أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وميلاً إلى التفتح على المذاهب الأخرى ابتداء من الإمام زيد الذي أخذ الكلام عن واصل وتدارس الفقه مع أبي حنيفة وانتهاء بالشوكاني الذي مال إلى السلف ورجال الحديث، وبينهما رجال بإمامهم مقتدون وعلى الدرب سائرون، وقد لزم عن هذا الاعتدال انصاف الزيدية من بين فرق الشيعة للصحابة وهم في تقديرهم لهم مميزين بين المجاهدين الأولين وبين المؤلفة قلوبهم ممن أسلم بآخرة، على خلاف أهل السنة الذين يترضون على الجميع يستوي في ذلك معاوية مع

---

(١) راجع على سبيل المثال البغدادي من الأشاعرة الذي لا يكفر المخالف ويحرم الصلاة خلفه أو عليه فحسب بل ومن شك في كفره فهو كافر وأمثاله في معظم الفرق كثيرون.

أبي بكر، فالزيدية في ذلك أكثر تفهماً لمعنى الصحبة من أهل السنة الذين جعلوا كل من عاصر الرسول صحابياً[٢].

٤ ـ الدور الجليل الذي أداه الزيدية حين حملوا تراث المعتزلة، ولولاهم لقضت عليه أحقاد الخصوم، وتأثر الزيدية بالمعتزلة قد أفادهم إذ منحتهم النزعة العقلية حصانة من داء الخرافات الذي خيم على المذاهب الأخرى في عصور الانحطاط، إنك تجد لدى المتأخرين من الزيدية فكراً يفيض حيوية وخصوبة كما لو كنت تقرأ لأحد من المتقدمين، فلا يقل فكر يحيى بن حمزة أو ابن المرتضى أو ابن الوزير عن فكر الإمام زيد أو يحيى بن الحسين أو الناصر الأطروش، بينما تجد بوناً شاسعاً بين فكر كل من الباقلاني والغزالي وبين فكر متأخري الأشعرية كالسنوسي والباجوري حيث المتون والأراجيز والحشو والأوهام، كانت الزيدية تنفض عن نفسها أولاً بأول أدواء شيخوخة الفكر كالتقليد والحشو والخرافات، بينما استسلمت سائر المذاهب وبخاصة الأشعرية لهذه الأدواء وأعانها ما سرى فيها من تصوف المتأخرين على هذا الاستسلام، لا غرو أن تنجب الزيدية مجتهدين في مختلف العصور بفضل النزعة العقلية الوثابة التي ورثتها عن المعتزلة بينما أصاب العقم العجائز.

يقوم التشيع الزيدي بصدد الإمامة على قضايا ثلاث:

- الإمامة مقصورة على ذرية النبي.
- سبيل الإمامة هو الدعوة.
- الخروج شرط لصحة إمامة الإمام.

١ ـ تتضمن القضية الأولى فكرتين:

- أحقية آل بيت النبي بالإمامة بوصفهم أقرب الناس رحماً إليه.
- مبدأ الوراثة[٣].

---

(٢) ولو صح ذلك للزم عنه أن يكون من أقام عليه الرسول الحد من صحابته، وإنما المعنى العرفي والاصطلاحي للصحابة المؤازرة في الضراء قبل السراء، وقبل الفتح لا بعده فالآخرون مؤلفة قلوبهم لأصحابه.

(٣) راجعني في استخدام هذا اللفظ إبراهيم بن علي الوزير مؤثراً استخدام لفظ (الحصر) أي حصر الإمامة في آل البيت، والحق أن اللفظ الأخير أدق.

تذكر الروايات أن هذه الوجهة من النظر ـ أحقية آل بيت النبي بخلافته ـ قد ظهرت في مقابل وجهتي نظر قريش والأنصار، فحين أعلن أبو بكر يوم السقيفة أن الخلافة في قريش نسب إلى علي أنه قال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة.

واستندت الزيدية ـ والشيعة بعامة ـ بصدد الوراثة إلى ما كان من حال الأنبياء، إذا كانت النبوة وبخاصة بصدد إبراهيم وراثية: (يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم) كذلك استندوا إلى دعوة إبراهيم... ﴿إنّي جاعِلُك للنّاسِ إماماً قالَ ومِنْ ذرِيّتي...﴾.

أما حقية آل بيت النبي بوصفهم أقربهم إليه رحماً فلم يكن حقاً مطلقاً، وحين احتج بذلك علي ـ إن صح ما نسب إليه إذ المناسبة غير مذكورة ولم يكن حاضراً يوم السقيفة ـ فقد قيده بشروط موضوعية.

ولقد دعمت الظروف التاريخية دعوى أحقية آل البيت، إذ نسب إلى عمر بن الخطاب أنه قال للعباس: (إن قريشاً قد رأت ألا نجمع لكم النبوة والخلافة)، فإن ادعى غير الشيعة أن الأحقية بناء على صلة الدم ليست مبدأ شرعياً فإنه يحق للشيعة بدورهم أن يعدوا استبعاد آل بيت النبي بسبب القرابة أمراً غير مقبول شرعاً ولا مستساغاً عقلاً وهكذا نشأت فكرة قيام الإمامة على القرابة رد فعل رأي الطرف الآخر ـ أي قريش (وقد نقل عمر وجهة نظرهم دون أن يكون ذلك رأياً شخصياً له) ذلك الرأي يريد أن يستبعد بني هاشم لقرابتهم كأنه على حد تعبير علي زين العابدين:

وما خصصنا به من الشرف الرفـ ... ـيع فـي الأنـام آفـتـنـا

وأتت الخلافة علياً جامحة بينما أتت من سبقه منقادة، ولم يصبح الأمر بعده مجرد استبعاد آل البيت وإنما لحق ذلك اضطهاد وتشريد وتقتيل، وأصبح سبيل كل طامع في الخلافة سب آل البيت وبخاصة علي، أرادها معاوية أن تكون في الناس سنة يشب عليها الصغير ويشيب عليها الكبير، ولم يكن ذلك دأب الأمويين وحدهم وإنما شاركهم في ذلك ابن الزبير، ولم يتورع العباسيون ـ مع قرابتهم للعلويين ـ عن مثل ذلك حتى أصبح مجرد الانتساب إلى ذرية النبي مبرراً للاضطهاد

أريد أن أقول إن الظروف التاريخية ـ وليس السند الشرعي ـ هي التي أذكت في نفوس الشيعة دعوى أحقية آل البيت، فلو أن الخلفاء الأمويينوالعباسيين قد استقاموا على الطريقة وعرفوا لآل بيت النبي مكانتهم لما أصبح القول بأحقيتهم بموجب قرابتهم مبدأ يلتف حوله المعارضون، ولكن صدق قول الله فيهم: ﴿فهَلْ عسَيْتُمْ إنْ تولّيْتُمْ أن تُفْسِدوا

في الأرض وتقطّعوا أرحامكم﴾ (محمد: ٢٢).

أما الوراثة فلا يستساغ أن تصبح حقاً مطلقاً على مدى العصور وإلا شابهت الممكية، ولقد نسب إلى علي بعد أن طعن حين سئل في أن يستخلف الحسن أنه قال: لا آمركم ولا أنهاكم، قوله لا آمركم نفي لمبدأين: الوراثة والعهد، وقوله لا أنهاكم تأكيد إن القرابة ليست مبرراً للاستعباد عن الخلافة، ولقد قيد كل من علي وزيد الوراثة بقيود تتعلق بالأهلية، ولكنها أصبحت لدى الائمة من بعد حقاً مكتسباً مطلقاً.

لقد أصبحت الوراثة غير ذات موضوع منذ زمن بعيد وليس منذ سقوط نظام الإمامة في اليمن، إذ لا معنى أن تعطي الوراثة لصاحبها حقاً مكتسباً على مدى العصور إلا إن آمنا مع الشيعة الإمامية بفكرة النور الإلّهي المتوارث المتنقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية. أما والزيدية لا تؤمن بذلك فإنه ينبغي عليهم أن يؤمنوا بأن الوراثة قد استنفدت أغراضها منذ قرون طويلة، كانت كما سبق القول رد فعل لمبدأ الاستعباد بسبب القرابة ولم تكن يوماً ما مبدأ شرعياً مطلقاً، ولقد قال علي إمام الشيعة: لا آمركم، ولقد اكتسب معظم أئمة الزيدية مكانتهم في قلوب اتباعهم لعلمهم ولجهادهم ولدينهم، وزيد ويحيى بن الحسين والناصر الأطروش ويحيى بن حمزة أمثلة لذلك، أما إذا افتقدت الموجبات الشرعية للإمامة فإن الوراثة لن تنهض ها، ومرة أخرى قال علي: (من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه) وائمة آل حميد الدين أمثلة على ذلك.

٢ ـ نأتي بعد ذلك إلى القول إن السبيل إلى تولي الإمامة هو الدعوة، وكل من خرج داعياً إلى نفسه مستوفياً شروط الإمامة فقد وجبت على الأمة طاعته وموالاته.

يتضمن هذا المبدأ أمرين خطيرين:

الأول: إن ليس للأمة من الأمر شيء، فليس لها حق الاختيار أو العقد وإنما هي تابعة منقادة، ولقد قالها يحيى بن الحسين صراحة: العقد والاختيار مردودان إلى الرحمن وليس في ذلك اختيار إلى إنسان.

والأمر على هذا النحو لا يستقيم: إما أن يكون نصاً إلّهياً وذلك ما لا تدعيه الزيدية لأحد، وإما أن يكون موكولاً إلى اختيار الأمة وعقدها.

الثاني: خروج أكثر من مدع حق الإمامة ومطالب بها، وإذا لم يكن للأمة حق اختيار من يتولى أمرها ولا لهيئة مخصوصة كأهل الحل والعقد، فمن الحكم بين كثرة المطالبين؟

مرة أخرى أقام يحيى بن الحسين أسساً للمفاصلة لا تحسم الأمر: إن تشابها في العلم فالإمامة لا ورعهما وإن تشابها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدها، وإن تشابها في ذلك كله فالإمامة لأسخاهما وإن اشتبها فلأشجعهما فلارحمهما ولقد نسي الهادي إن لا مقاييس موضوعية للفصل في هذه الفضائل المعنوية ، لن ذا الذي لن يزعم أنه الأعلم والأروع والأزهد والأشجع والأرحم؟ ومن ثم كثر الأدعياء والطامعون، ولم يكد يخلو قرن من صراع، ويزيد الأمر سوءاً أن يتنازع الأقارب، يقتل الأخ أخاه ويخرج الابن على أبيه، حتى أصبح تاريخ أئمة الزيدية سجلاً حافلاً بسفك الدماء وقطع الأرحام وما ذاك إلا لاستعباد صاحب الحق في العقد: الأمة أو ممثلوها.

على أن الحق يقال إن أئمة ومذاهب زيدية كالصالحية واليمانية قد قالت بحق الأمة في العقد والاختيار، ولكن عصور التاريخ الزيدي كانت حافلة بالمطالبين والطامعين حتى آل الأمر كما هو حال معظم تاريخ المسلمين إلى مبدأ الغلبة دون أهلية أو رجوع إلى الأمة.

هكذا كشف واقع التاريخ عن تهافت مبدأ الدعوة كسبيل إلى تولي الإمامة.

٣ ـ ويستند الفكر الزيدي بصدد الإمامة إلى فكرة الخروج، ولمناقشة هذه الفكرة لا بد من وضعها في اطارها جلعام لدى سائر فرق المسلمين! هل يصح الخروج إذ استبد الحاكم أو جار؟

الفرق الإسلامية بصدد هذا السؤال على رأيين متباينين:

١ ـ السمع والطاعة للحاكم براً كان أم فاجراً ولو غلب الأمة بالسيف إلا أن يكون كفرا بواحاً، فمن شق عصا الطاعة أو خرج فاقتلوه كائناً من كان، فإن مات أو قتل فقد مات ميتة جاهلية

٢ ـ الخروج على الحاكم الظالم تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لم ينجم عن الرأي الأول إلا تتابع حكم الغلبة والجور في معظم عصور التاريخ الإسلامي حتى أصبح قيام حاكم عادل فلتة من فلتات التاريخ كسنتي خلافة عمر بن عبد العزيز طوال الدولة الأموية التي حكمت أكثر من تسعين عاماً.

ولزم عن الرأي الثاني ما وجدناه من تتابع القتل على أئمة أهل البيت فضلاً عما يلزم عن الخروج من خراب.

ولقد ألزم الفكر السياسي نفسه بهذه الصيغة التي قسمت الفرق إلى رأيين متباينين: خروج أم لا خروج.

ولو أن مفكري السياسة في الإسلام فكروا في صيغة أخرى لوجدوا حلاً للأشكال، لو أنهم فكروا في وضع قواعد تحول دون طغيان الحاكم لما اضطروا إلى القول إما بالمهادنة وإما الخروج، ولكن أحداً من مفكري الإسلام لم يخطر له على بال تحديد مدة الخلافة لا يتجاوزها خليفة ما، ولم يعرف مفكروا الإسلام تقنيناً لأصول الحكم يحول دون الطغيان، وما وضعوه في ذلك كان من الضعف مما أدى إلى الانفصام بين ما هو شرعي وما هو واقعي.

أريد أن أقول أن تقييم مبدأ الخروج ينبغي أن يكون في اطار تقييم الفكر السياسي الإسلامي بوجه عام وإن إدانته لا تعني بحال ما موافقة على المبدأ المعارض: الفتنة بتحمل ظلم الحاكم أهون من فتنة الخروج عليه إلا أن يكون كفراً بواحاً، ولقد كانت ثغرة كبرى في الفكر السياسي الإسلامي، إن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة إلا من عصم الله وقليل ما هم، وإن ديناً يجعل الإجماع مصدراً لتشريع كان أولى برجاله أن يجعلوا رأي الأمة ملزماً ومقيداً لسلطة الحاكم، إن تفنن من أجل ذلك القوانين وتشرع التشريعات حتى لا يحصر الفكر السياسي في الإسلام نفسه بين أحد بديلين كلاهما مرفوض: خروج أو لا خروج.

٢ ـ أزمة الفكر الزيدي المعاصر:

وإذ تقوضت الأسس الثلاثة لمذهب الزيدية في الإمامة، الوراثة ـ الدعوة ـ الخروج، فذلك يعنيمواجهة المذهب لمأزق خطير، ومع كل التقدير للاتجاه الأخير ابتداء من ابن الوزير إلى الشوكاني وأعني به الاشتغال بالفقه والحديث والإعراض عن أصول المذهب وبخاصة في الإمامة فإنه اتجاه لا يحل الأشكالفضلاً عن أن الفرع لا ينهض إن تقوض الأصل.

ومن ناحية أخرى تشترك الزيدية مع سائر مذاهب المسلمين في مأزق آخر يتصل بأزمة العصر، وأعني بذلك انعكاس الفكر السياسي الأوروبي على أنظمة الحكم في بلدان الإسلام وما ترتب على ذلك من فصل السياسة عن الدين، وذلك يعني بالنسبة للمذهب الزيدية تعريته عن كل مقومات وجوده ومبررات قيامه بصدد الإمامة.

على أن هذه الأزمة ليست ساحقة لأسباب:

١ ـ إذا كانت الوراثة والدعوة والخروج قد استنفدت جميعها أغراضها، فإن في حيوية المذهب الزيدي وتفتحه ما يكفل له من ايجاد البديل الملائم للعصر، ولا يعني ذلك أن يتنكر المذهب لتراث ماضيه. وإنما سيجد المذهب أن في تاريخه أو في فكره ما يكفل له مواصلة المسير، أما في التاريخ فإن علي ابن أبي طالب لم يصبح أمير المؤمنين بموجب نص جلي ولا خفي، وإنما تولى الخلافة بموجب بيعة شاملة عارمة قائمة على اختيار حر لاشبهة فيه من اكراه[٤]، بيعة الأنصار وممثلي الأمصار، بيعة المستضعفين والفقراء قبل بيعة أصحاب العصبية من قريش وأهل الثراء، ولست أرى سبباً واحداً لاشتراك مفكري السنة والشيعة على السواء في الاعراض عن اتخاذ هذه البيعة مثلاً يحتذي، فإن قامت الأنظمة السياسية الحديثة على الانتخاب وعلى المجالس الشعبية فما ذاك عن اختيار على خليفة بمعزل، وإن افتقر إلى التنظيم والتقنين.

وأما في مجال الفكر فإن فرقتين من فرق الزيدية الثلاث: الصالحية والسليمانية كانت تقيم الإمامة على العقد والاختيار، بذلك نادى أيضاً بعض أئمتهم كمحمد النفس الزكية وابن المرتضى، فاحلال العقد والاختيار بديلاً عن مبدأ الدعوة ليس بغريب ولا مستنكر في الفكر الزيدي، بل إنه في المذهب أصيل إن في تاريخه وإن في تراثه.

٢ ـ وتفتح المذهب الزيدي طوال تاريخه منذ عهد مؤسسه حتى الشوكاني كفيل للمذهب بالبقاء ومجابهة ما يواجه من أزمات، ولا ينقصه إلا أن تنفجر الطاقات الخلاقة بالمذهب فتقدم حلولاً جذرية لأزمة العصر.

وإن سقوط نظام الإمامة لا يعني بحال ما افلاس الفكر الزيدي، كما أن التحول الحديث والفصل بين السياسة والدين لا يعني أن تراث الزيدية قد أصبح في ذمة التاريخ، على العكس، إن تيارات معاصرة قوية تنادي بتطبيق شريعة الإسلام في جميع المجالات ومنها نظام الحكم، ، وإن المذهب الزيدي مطالب بالمشاركة في تجديد الفكر الديني وبتقديم حلول لازمة العصر.

وبعد، فإنه لا يصح أن يؤاخذ الأولون بجريرة المتأخرين، ولا يسأل الأباء عن آثام

(٤) ولقد جاءت هذه البيعة بكثير من الاعتبارات التي أغفلت في تولي السابقين عليه: انكار حق الأنصار وممثلي الأمصار في الاختيار بعد استبعادهم عن تولي الخلافة، أن يقوم الاختيار على رأي الجماعة الأعلى رأي فرد واحد.

الأبناء، فلا يحمل يحيى بنالحسين مساوىء آل حميد الدين، ولا يصح كذلك أن نهدم بيتنا القديم وما زلنا فيه ساكنين قبل أن نبني بيتاً جديداً أو نجدده، ومن فقد ماضيه فقد جذوره، ومن فقد جذوره أصبح كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار.

أريد أن أقول: هذا تراث ينبغي أن يبعث وينشر على الناس، وهو ليس مقصوراً على الكلام وأصول الدين، وإنما في الفقه وأصوله والتفسير والنحو وسائر العلوم الدينية واللغوية، وإنها مسؤولية كبرى على القوامين على الثقافة في اليمن وبخاصة مركز الدراسات والبحوث اليمينية.

وأخيراً: فإن قدر لهذا الكتاب أن يكشف عن صورة ناصعة من صور الفكر الإسلامي، وأن يستحث المسلمين بعامة واليمنيين بخاصة على مزيد من الدراسة والبحث في الفكر الزيدي، وأن يستنهض الهمم لتطوير المذهب أكون بذلك قد أديت ما عليّ . . .

والله أسأل أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة. . وهو ولي الهداية والتوفيق.

سلسلة أئمة الزيدية

- علي بن أبي طالب: (ت ٤٠ هـ).
- الحسن بن علي: (ت ٥٠ هـ).
- الحسين بن علي: (ت ٦١ هـ).
- الحسن بن الحسن: (ت ٨٠ هـ).

وكان عبد الرحمن بن الأشعث زعيم أنصاره، وكان الحجاج قد ولاه سجستان ولكنه خلع الحجاج وهم بالدعاء إلى نفسه فنهاه علماء الكوفة والبصرة وأقروه بإقامة رجل من أهل البيت فأرسلوا إلى علي زين العابدين فامتنع فطالبوا الحسن بن الحسن فأجابهم بعد مطالبات كثيرة، توارى في الحجاز بعد هزيمة الأشعث إلى أن مات.

- زيد بن علي زين العابدين: (ت ١٢٢ هـ) مؤسس المذهب وإليه ينتسب.
- يحيى بن زيد: (ت ١٢٦ هـ).
- محمد النفس الزكية (ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن السبط): ت ١٤٥ هـ.
- إبراهيم بن عبد الله: (ت ١٤٥ هـ).
- إبراهيم بن الحسن بن الحسن السبط: (ت ١٤٥ هـ) خرج بعد مقتل ابني أخيه محمد وإبراهيم، توفي في حبس المنصور.
- الحسين الفخي (بن علي بن الحسن المثلث) (ت ١٦٩ هـ).
- يحيى بن عبد بن الحسن المثنى: (ت ١٧٥ هـ) سجنه هارون الرشيد إلى أن مات.
- إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى: (ت ١٧٥ هـ) مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب. أرسل إليه هارون الرشيد من سمه.
- إدريس بن إدريس: (ت ٢١٤ هـ) مؤسس مدينة فاس بالمغرب.
- محمد بن طباطبا: (ابن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى) (ت ١٩٩ هـ).
- محمد بن سليمان بن داود بن الحسن المثنى: (ت ٢٠٠ هـ).

* محمد الديباج: (ابن جعفر الصادق) (ت ٢٢٥ هـ) لم يعده الحاكم الجشمي من الأئمة.
* إبراهيم بن موسى بن جعفر الصادق: (ت بعد عام ٢٠٠ هـ) عده الحاكم الجشمي من الدعاة، ذلك أنه كان داعياً إلى ابن طباطبا فلما قتل دعا إلى نفسه وقيل إلى محمد بن عبد الله بن محمد بن زيد.
* القاسم الرسي (أبوه إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى). (ت ٢٤٦ هـ).
* محمد بن محمد بن زيد: (ت ٢٠٢ هـ) بويع له بعد وفاة ابن طباطبا مات في حبس المأمون.
* صاحب الطالقان: (محمد بن القاسم بن علي بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين (ت ٢٥٠ هـ) عده الحاكم من الدعاه بينما اعتبره ابن المرتضى من الأئمة وذلك أرجح.
* يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي: (ت ٢٥٠ هـ).
* الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن زيد بن الحسن المثنى: (ت ٢٧٠ هـ) لقب بالداعي الكبير فقد كان من الدعاة لا الأئمة.
* محمد بن زيد بن محمد بن إسماعيل: (ت ٢٨٧ هـ) تولى الدعوة في الديلم بعد أخيه، لقب بالداعي الصغير والقائم بالحق.
* الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين: (ابن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى) (ت ٢٩٨ هـ) مؤسس المذهب الزيدي في اليمن ـ دفن بصعدة.
* الناصر الأطروش: (الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين) (ت ٣٠٤ هـ) مؤسس المذهب الزيدي في طبرستان.
* المرتضى محمد بن الهادي يحيى بن الحسين: (ت ٣١٥ هـ) بويع له بعد وفاة أبيه ولكنه تخلى لأخيه الناصر أحمد لاشتغاله بالعلم، من مؤلفاته تفسير القرآن في ٧ أجزاء وعليه اعتمد السيد الشرفي في كتابه المصابيح ـ الأصول في العدل والتوحيد ـ كتاب النبوة ـ الرد على القرامطة ـ مسائل الطبريين في ٥ أجزاء . الرد على الروافض.
* الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين: ت ٣٢٢ هـ) أكمل حروب أبيه ضد فرقة الإسماعيلية، من مؤلفاته النجاة في الأصول (١٣ جزءاً) كتاب الدامغ ـ كتاب

التوحيد ـ كتاب الفقه ـ الرد على القدرية ـ الرد على الإباضية.

* الثائر لدين الله جعفر بن محمد بن الحسن بن عمر الأشرف: (ت ٣٤٥ هـ) حكم طبرستان أيام الخليفة المطيع.

* المهدي لدين الله محمد بن الحسن: بن القاسم بن الحسن بن علي ابن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٣٦٠ هـ بهوسم).

* المهدي لدين الله محمد بن الحسن بن القاسم: بن علي بن عبد الرحمن الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٣٦٠ هـ) جمع بين مذهبي القاسم الرسي والناصر الأطروش في الفقه، لقب بأبي عبدالله الداعي والده الحسن بن القاسم الذي قام بالإمامة في الديلم بعد الناصر الأطروش.

* المنصور بالله القاسم بن علي العياني: بن عبد الله بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٣٩٣ هـ) من مؤلفاته الأدلة من القرآن على توحيد الله ـ كتاب التوحيد ـ كتاب التجريد ـ كتاب التنبيه.

* المهدي لدين الله الحسين بن القاسم بن علي العياني: (ت ٤٠٤ هـ) يتهمه بعض كتاب الزيدية كأحمد بن سليمان وابن الوزير بأقوال خارجة عن المذهب. ويسمى ابن الوزير فرقته الحسينية ولكن آخرين كعبد الله بن حمزة وحميدان بن يحيى يعلون هذه الأقوال مفتراة عليه من أعدائه وبخاصة المطرفية، وذلك لغزارة علمه مع صغر سنه إذ قتل وسنه نيف وعشرون عاماً، ألف فيها ثلاثاً وسبعين مؤلفاً منها نهج الحكمة ـ تفسير غرائب القرآن ـ مختصر الأحكام ـ كتاب الإمامة ـ الرد على أهل التقليد والنفاق ـ الرد على الدعي ـ كتاب الرحمة ـ كتاب التوفيق والتسديد ـ كتاب شواهد الصنع ـ كتاب الدامغ ـ كتاب الأسرار ـ كتاب الرد على الملحدين ـ كتاب نبأ الحكمة (راجع له عن مؤلفاته كتاب التحف شرح الزلف من ص ٨٠ ـ ٨٢).

* المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون: بن الحسين بن محمد بن هارون بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٤١١ هـ)، من معاصريه القاضي عبد الجبار المعتزلي والصاحب بن عباد وقد شهدا له بالعلم، من مؤلفاته إعجاز القرآن ـ النبوات ـ الآداب في علم الكلام ـ البلاغة ـ الإفادة ـ الزيارات ـ التفريعات في الفقه ـ التبصرة ـ الأمالي الصغرى ـ التجريد وشرحه في ٤ مجلدات وهو شرح لفتاوى الإمامين القاسم والهادي.

* الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين: (ت ٤٢٤ هـ) قام بالإمامة بعد وفاة أخيه المؤيد بالله، له شرح على كتاب البالغ المدرك للإمام الهادي.

* الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم الرسي (ت ٤٣٣ هـ) كما ذكر صاحب التحف أو ٤٣١ هـ كما ذكر شرف الدين، دفن بناعظ باليمن.

* مانكديم (بكسر الدال وضم الياء ومعناه وجه القمر): وهو المستظهر بالله أحمد بن الحسين بن محمد بن علي بن محمد بن الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف ابن علي بن العابدين (ت ٤٢٠ هـ بالري) صاحب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

* أبو الفتح الديلمي: الناصر بن الحسين بن محمد بن عيسى بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبدالله بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٤٤٠) قام بالديلم ثم رحل إلى اليمن، ثم قتل في موقعة بينه وبين الصيلحيين الذين حكموا اليمن، من مؤلفاته البرهان في تفسير القرآن (٤ أجزاء) ـ الرسالة المبهجة في الرد على الفرقة المتلجلجة (المطرفية) دفن بعنمي اليمن.

* المرشد بالله يحيى بن الحسين بن إسماعيل: بن زيد بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن محمد بن جعفر بن عبد الرحمن الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٤٧٩ هـ)، دعا إلى نفسه في الديلم والري وجرجان، من مؤلفاته الأمالي الكبرى المسماة بالخمسية وأخرى مسماه بالاثنينية.

* الهادي الحقيني: علي بن جعفر بن الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسن بن علي بن أحمد الحقيني بن علي بن الحسن الأصغر بن علي زين العابدين (ت ٤٩٠ هـ) كان متشدداً على الباطنية فقتله أحدهم.

* أبو الرضا الكيسمي: بن مهدي بن محمد بن خليفة بن محمد بن الحسن بن جعفر بن الناصر الأطروش (أواخر القرن الخامس) دعا إلى نفسه بعد وفاة الهادي الحقيني استولى على ديلمان وجيلان وطبرستان.

* المؤيد بالله أبو طالب الصغير: يحيى بن أحمد بن الحسين بن المؤيد بالله الكبير أحمد بن الحسين (ت ٥٢٠ هـ) كان عالماً بالطلب إلى جانب العلوم الدينية، قاتل الباطنية في الديلم كما ناصر الزيدية في اليمن حيث تولى أمرها أحد أتباعه بعد قتل

إمامهم باليمن (المحسن بن الحسن الشريف من ذرية الإمام الهادي).

* المتوكل على الله أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر بن علي بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٥٦٦ هـ) امتد نفوذه من اليمن إلى الحجاز وكذلك في الديلم، حارب القرامطة، من أعوانه القاضي جعفر بن عبد السلام (٥٠٠ ـ ٥٧٣) الذي له فضل نقل تراث المعتزلة من العراق إلى اليمن ولولاه لاندثر، من مؤلفات أحمد بن سليمان أصول الأحكام من السنة وهو من أهم مؤلفات الزيدية في الحديث ـ كتاب حقائق المعرفة في أصول الدين ـ الرسالة العامة ـ كتاب المطاعن الهاشمية لأنف الضلال وشرحها العمدة ـ المدخل في أصول الفقه ـ ويعد مع القاضي جعفر من أكبر علماء الزيدية في القرن السادس، ومن أهم تلاميذه الذين رووا عنه كتاب الأحكام الحسن بن محمد الرصاص (ت ٦٨٤ هـ) صاحب كتاب مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم وعليه عدة شروح أهمها شرح ابن حابس، دفن بميدان باليمن.

* المنصور بالله عبد الله بن حمزة: بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم الرسي: (ت ٦١٤ هـ) بظفار باليمن، من مؤلفاته الشافي ٤ أجزاء ـ الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة ـ المهذب ـ حديقة الحكم شرح الأربعين السابقية ـ صفوة الاختيار في أصول الفقه ـ العقد الثمين في الأئمة الهادين ـ كتاب التفسير ـ الجوهرة الشفافة إلى العلماء كافة ـ الرسالة الكافية لأهل العقول الوافية ـ الرسالة الهادية ـ الدرة اليتيمة ـ عقد الفواطم ـ ديوان مطلع الأسرار ومشرق الشموس والأقمار.

* الداعي إلى الله (أو المعتضد بالله) يحيى بن الحسن: بن محفوظ بن محمد بن يحيى بن يحيى بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن القاسم بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٦٣٦ هـ) بخولان، من مؤلفاته المقنع في أصول الفقه من أمهات كتب الزيدية.

* المهدي لدين الله أحمد بن الحسين: بن أحمد بن القاسم بن عبد الله بن القاسم بن أحمد بن أبي البركات إسماعيل بن أحمد بن القاسم بن محمد بن القاسم الرسي: (ت ٦٥٦ هـ) وقد بلغت دعوته الحجاز وبعض العراق.

* حميدان بن يحيى: بن حميدان بن القاسم بن الحسن بن إبراهيم بن سليمان بن القاسم بن علي العياني (ت بعد ٦٥٠ هـ) وحاول في كتبه (مجموع حميدان بن يحيى)

تخليص معتقد الزيدية من الاعتزال.

* الناصر للحق الحسين بن بدر الدين : محمد بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن الناصر بن الحسن بن عبدالله بن محمد بن المختار بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن المختار بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٦٦٣ هـ)، من مؤلفاته الشفاء في السنة - المدخل في الفقه - الذريعة - التقرير (٦ أجزاء) - ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة - ثمرة الأفكار في حرب البغاة والكفار - درر الأقوال النبوية - الارشاد إلى سوي الاعتقاد - الرسالة الحاسمة بالأدلة العاصمة - العقد الثمين في معرفة رب العالمين.

* المنصور بالله الحسن بن بدر الدين (أخو الناصر للحق الحسين) (ت ٦٧٠ هـ) من مؤلفاته أنوار اليقين.

* المهدي لدين الله إبراهيم بن تاج الدين أحمد بن بدر الدين (عمه المنصور بالله الحسن) (ت ٦٨٣ هـ)، حارب الدولة الرسولية ولكنه هزم وسجن ومات بسجنه ودفن قرب تعز.

* الناصر لدين الله يحيى بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي بن محمد بن جعفر ابن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت ٦٩٦ هـ).

* المتوكل على الله المطهر بن القاسم بن المطهر بن محمد بن المطهر بن علي بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٦٩٧ هـ) دعا إلى نفسه بعد أسر إبراهيم، دفن بذروان حجة باليمن.

* المهدي لدين الله محمد بن المطهر بن يحيى (ت ٧٢٨ هـ) من مؤلفاته المنهاج الجلي شرح مجموع زيد بن علي (٤ مجلدات)، عقود العقيان في الناسخ والمنسوخ من القرآن - الكواكب الدرية شرح لأبيات البدرية مجموع المهدي، دفن بجوار الجامع الكبير بصنعاء.

* المؤيد بالله يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إدريس بن جعفر بن علي التقي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين (ت ٧٤٩) من أكبر علماء الزيدية، له ما يقرب من مائة مؤلف، دفن بذمار.

* المهدي لدين الله علي بن محمد : بن علي بن منصور بن يحيى بن منصور بن

المفضل بن الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد الهادي يحيى بن الحسين (ت ٧٧٤ هـ) دفن بجوار الإمام الهادي بصعده، من مؤلفاته النمرقة الوسطى.

* الناصر لدين الله محمد: بن المهدي لدين الله علي (ت ٧٩٣ هـ) توفي بصنعاء.

* الهادي إلى الحق علي بن المؤيد: بن جبريل بن المؤيد بن أحمد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن المختار بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٨٣٦ هـ) دعا إلى نفسه في عهد صلاح الذي أنكر بعض علماء الزيدية إمامته ثم تنازل لأحمد بن يحيى المرتضى بعد خروجه من السجن، من مؤلفاته نظم الخلاصة ـ نهاية التنويه ـ كاشفة الغمة.

* المنصور بالله بن صلاح الدين: (ت ٨٤٠ هـ)، حارب الباطنية اعترض على إمامته بعض العلماء منهم أحمد بن يحيى المرتضى فسجنه، أيده ابن الوزير في كتابه (الحسام المشهور في الذب عن الإمام المنصور) دفاعاً عنه.

* المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى: بن أحمد بن المرتضى بن المفضل بن منصور بن المفضل بن عبد الله بن علي بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٨٤٠ هـ) من أشهر علماء الزيدية وأكثرهم تأليفاً، كتابه البحر الزخار وكذلك متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار هما معتمد الزيدية في الفقه إلى اليوم، دفن بالظفير باليمن.

* آل الوزير (ليسوا أئمة وإنما ذكرناهم لمكانتهم العلمية) صارم الدين: إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل بن المنصور بن محمد العفيف بن مفضل بن الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٨٧٢ هـ)، والهادي: (ت ٨٢٢ هـ) ثم الابن الثاني محمد: (ت ٨٤٠ هـ) كانوا أهل علم وأشهرهم الابن محمد.

* علي بن محمد بن القاسم: بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحسين بن جعفر بن الحسين بن أحمد بن يحيى بن عبد الله بن يحيى بن أحمد الناصر بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ٨٣٧ هـ) شيخ محمد بن الوزير الذي اختلف معه وألف الأخير في معارضته كتابي العواصم والقواصم والروض الباسم.

* المتوكل على الله المطهر بن محمد بن سليمان: بن محمد بن سليمان بن يحيى بن

الحسين بن حمزة بن علي بن محمد بن حمزة بن الحسن بن عبد الله بن الحسين بن القاسم الرسي (ت ٨٧٩ هـ).

* الهادي إلى الحق عز الدين بن علي بن الحسن بن علي بن المؤيد: (ت ٩٠٠ هـ) امتدت إمامته إلى مكة، من مؤلفاته كتاب المعراج شرح منهاج القرشي ـ شرح على البحر الزخار ـ الغاية التامة بتحقيق مسائل الإمامة ـ الفتاوى ـ مختصر في علم النحو ـ كنز الرشاد.

* الناصر لدين الله الحسن بن عز الدين: بن الحسن بن علي بن المؤيد (ت ٩٢٩ هـ) من مؤلفاته القسطاس في أصول الفقه.

* المنصور بالله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن أحمد بن يحيى السراجي (ت ٩٦٠ هـ)، انتزع الإمامة من الحسن بن عز الدين.

* المتوكل على الله يحيى شرف الدين: بن شمس الدين بن أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت ٩٦٥ هـ)، اعتزل الإمامة بعد أربعين عاماً، من مؤلفاته الأثمار في الفقه، دفن بالظفير بمكة.

* المطهر بن يحيى شرف الدين: (ت ٩٨٠ هـ)، حارب الأتراك، دفن بثلا.

* الهادي إلى الحق أحمد بن عز الدين: بن الحسن بن عز الدين ابن الحسن (ت ٩٨٧ هـ).

* المتوكل على الله عبد الله بن علي: بن الحسين بن عز الدين (ت ١٠١٧ هـ)، من مؤلفاته الرايض على مفتاح الفرائض ـ النجاة في معرفة الله ـ روضة الجنان في معرفة القرآن.

* الناصر لدين الملك الحسن بن علي: بن داود بن الحسن بن علي المؤيد (ت ١٠٢٤ هـ) أسره الأتراك ومات في الحبس.

* المنصور بالله القاسم بن محمد: بن علي بن محمد بن علي بن الرشيد بن أحمد بن الحسين الأملحي ابن علي بن يحيى بن محمد بن يوسف الأنشل بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ١٠٢٩ هـ) مؤسس الدولة القاسمية ـ هزم الأتراك وحصرهم في مناطق معينة من اليمن، من مؤلفاته الأساس في أصول الدين شرحه أحمد الشرفي، الارشاد في تيسير الاجتهاد ـ الاعتصام

بحبل الله المتين: نشرته الجمعية الملكية بالأردن سنة ١٩٨٣ (في الحديث).

* المؤيد بالله محمد بن القاسم: (ت ١٠٥٤ هـ) اتسع نفوذ الدولة القاسمية في عهده، وأجلى الأتراك عن اليمن.
* المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم بن محمد: (ت ١٠٨٧ هـ) بسط نفوذه على اليمن كلها وعلى حضرموت.
* المهدي لدين الله أحمد بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت ١٠٩٢ هـ).
* المؤيد بالله محمد بن إسماعيل بن القاسم بن محمد: (ت ١٠٩٧ هـ).
* المهدي لدين الله محمد بن محمد بن أحمد بن الحسن بن القاسم: (ت ١١٣٠ هـ) يلقب بصاحب المواهب نسبة إلى قرية المواهب شرقي ذمار لأنه بناها.
* المنصور بالله الحسين بن القاسم: بن محمد بن إسماعيل بن القاسم بن محمد (ت ١١٣١ هـ).
* المتوكل على الله محمد بن الحسين بن محمد بن الناصر بن يحيى بن محمد بن أحمد بن الحسين: (ت ١١٣٩ هـ).
* المنصور بالله الحسين: بن الحسين بن القاسم بن محمد بن إسماعيل بن القاسم بن محمد (ت ١١٦١ هـ).
* المهدي لدين الله عباس بن الحسين القاسم: (ت ١١٨٩ هـ).
* المنصور بالله علي بن عباس: (ت ١٢٢٤ هـ).
* المتوكل على الله أحمد بن علي بن عباس: (ت ١٢٣١ هـ).
* المهدي لدين الله عبد الله بن أحمد بن علي: (ت ١٢٥١ هـ).
* المتوكل على الله إسماعيل بن أحمد بن عبد الله الكبسي المفلس: بن يحيى بن القاسم بن حمزة الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم (ت ١٢٤٨ هـ).
* الهادي لدين الله أحمد بن علي السراجي: بن الحسين بن علي بن عامر بن محمد بن علي بن عامر بن الحسن بن علي بن صالح بن أحمد بن يحيى بن داود بن علي بن أحمد بن يحيى بن محمد السراجي (ت ١٢٤٧ هـ) (و (١٢٤٨ هـ).

* المؤيد بالله الحسين بن علي بن إسماعيل: بن علي بن الحسين بن محمد بن صلاح بن الحسن بن بدر الدين بن داود بن الحسن بن علي المؤيد (ت ١٢٥٢ هـ).

* الناصر لدين الله عبد الله بن الحسن: أحمد بن العباس بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت ١٢٥٦ هـ)، احتل الإنجليز عدن في عهده قتل في ثورة همدان.

* المنصور بالله أحمد بن هاشم بن المحسن: بن القاسم بن إسماعيل بن الحسين بن عز الدين بن المهدي بن الناصر بن الحارس بن الناصر بن عبد الله بن حمزة بن أبي القاسم بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحسين بن أحمد بن يحيى بن عبد الله بن يحيى بن الناصر بن أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت ١٢٦٩ هـ)، نبغ زمن إمامته كثير من العلماء على رأسهم محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ).

* المتوكل على الله المحسن بن أحمد: بن محمد بن الحسن بن الحسين بن صلاح بن عبد الرحيم بن الباقر بن نهشل بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن المطهر بن يحيى (ت ١٣٩٥ هـ).

* المنصور بالله محمد بن عبد الله بن الوزير: بن محمد بن الهادي بن صلاح الدين بن الهادي بن عبد القدوس بن محمد بن يحيى بن أحمد بن صارم الدين إبراهيم بن الوزير (ت ١٣٠٧ هـ)، من مؤلفاته فرائد اللآلي في الرد على المقبلي.

* المهدي لدين الله محمد بن القاسم: بن محمد بن إسماعيل: بن الحسن بن محمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن أحمد بن علي بن الحسين بن علي بن عبد الله بن محمد بن يحيى بن حمزة (ت ١٣١٩ هـ)، من مؤلفاته البدور المضيئة ـ جوابات الأسئلة الضحيانية ـ الموعظة الحسنة ـ الفتاوى.

* المنصور بالله محمد بن يحيى: بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت ١٣٢٢ هـ).

* المتوكل على الله يحيى بن محمد بن يحيى حميد الدين: (ت ١٣٦٧ هـ) قتل في ثورة ابن الوزير ١٩٤٨.

* الناصر لدين الله أحمد بن يحيى حميد الدين: (ت ١٣٨٢/ ١٩٦٣ م).

* المنصور بالله محمد البدر بن أحمد بن يحيى حميد الدين: حكم في ١٩ سبتمبر

١٩٦٢ إلى ٢٦ منـه حيث قـامت الثـورة وانتهى حكم أسـرة حميـد الـدين وأعلنت الجمهورية.

اعتمدت في إعداد هذه السلسلة على:

١ ـ مجد الدين بن محمد بن منصور الحسني المؤيدي: التحف شرح الزلف.

٢ ـ أحمد بن يحيى المرتضى: آخر كتاب معيار العقول في علم الأصـول الملحق بكتاب البحر الزخار.

٣ ـ عبد السميع بن يحيى الواسعي: تاريخ اليمن.

٤ ـ أحمد حسين شرف الدين: اليمن عبر التـاريخ ص ٢٥٠ ـ ٢٥٩ ومن أراد سلسلة أئمـة الزيدية باليمن فقط فعليه بالكتاب الأخير.

المراجع

أولاً: كتب مطبوعة

١ ـ ابن الديبع (وجيه الدين عبد الرحمن علي ت ٩٤٤ هـ) ونشر القاضي محمد بن علي الأكوع: قرة العيون في أخبار اليمن الميمون.

٢ ـ ابن سمرة الجعدي (عمر بن علي ت ٥٦٨ هـ) ونشر فؤاد سيد: طبقات فقهاء اليمن، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٧.

٣ ـ ابن الوزير (محمد بن إبراهيم ت ٨٤٠ هـ): الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم.

٤ ـ ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان على أساليب اليونان في أصول الإيمان، المطبعة المنيرية بمصر.

٥ ـ أبو زهرة (محمد): الإمام زيد، دار المعارف بالقاهرة.

٦ ـ الحبشي (عبدالله): مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن بيروت ١٩٧٨.

٧ ـ الحميري (نشوان ت ٥٧٣ هـ) نشر كمال مصطفى: رسالة الحور العين، مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٤٨.

٨ ـ الرسي (القاسم) ويحيى بن الحسين، نشر محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. جزءان، دار الهلال القاهرة ١٩٧٥.

٩ ـ زبارة (محمد بن يحيى ت ١٣٨١ هـ): اتحاف المهتدين بذكر الأئمة المجددين ومن قام باليمن الميمون من قراء الكتاب المبين وأبناء سيد المرسلين صنعاء ١٣٤٣م.

١٠ ـ أئمة اليمن ٣ أجزاء في مجلدين الأول طبع في تعز والثاني المطبعة السلفية ـ القاهرة.

١١ - نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر جزءان، المطبعة السلفية ١٣٧٠.

١٢ - ذيل ذيول البسامة.

١٣ - نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف: المطبعة السلفية ١٣٧٦ هـ.

١٤ - نيل الحسنيين بأنساب من باليمن من بيوت عترة الحسنين حتى عام ١٣٧٦ هـ وقد نشر مع كتاب مختصر أبناء اليمن في مجلد واحد - المطبعة السلفية ١٣٦٧ هـ.

١٥ - سالم (الدكتور سيد مصطفى) الفتح العثماني الأول لليمن (رسالة دكتوراه) القاهرة ١٩٦٩.

١٦ - تكوين اليمن الحديث: القاهرة ١٩٧٣.

١٧ - سيد (أيمن فؤاد): مصادر اليمن في العصر الإسلامي: نشر المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٧٤.

١٨ - الشامي (دكتورة فضيلة عبد الأمير): تاريخ الفرقة الزيدية (بين القرنين الثاني والثالث) - رسالة ماجستير - مطبعة الآداب بالنجف ١٣٩٤/ ١٩٧٤.

١٩ - شرف الدين (أحمد حسين): أ - اليمن عبر التاريخ، القاهرة ١٩٦٤.

٢٠ - ب - تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن، القاهرة ١٩٦٨.

٢١ - الشوكاني (محمد بن علي ت ١٢٥٠ هـ) ونشر محمد زبارة.
البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع مجلدان - القاهرة مطبعة السعادة وبذيله ملحق للسيد / زبارة.

٢٢ - العرشي (الحسين بن أحمد بن صالح ت ١٣٢٩ هـ):
بلوغ المرام شرح مسك الختام فيمن تولى ملك اليمن من ملك وإمام (وانتهى به إلى حوادث ١٣١٨هـ) نشره الأب انستاس الكرملي وانتهى به إلى حوادث عام ١٩٣٩.

٢٣ - العلوي (علي بن محمد بن عبد الله) وتحقيق سهيل زكار: سيرة الإمام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين - دار الفكر بيروت ١٩٧٢.

٢٤ - غالب (قاسم) وآخرون: ابن الأمير وعصره (صورة من كفاح شعب اليمن) القاهرة ١٩٦٦.

٢٥ ـ المطاع (أحمد بن أحمد بن محمد ـ قتل في ثورة ابن الوزير ١٩٤٨) ماضي اليمن وحاضره (من الهادي يحيى بن الحسين إلى المنصور بالله القاسم بن محمد).

٢٦ ـ تاريخ اليمن (حتى الإمام يحيى).

٢٧ ـ يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد ونشر جزءاً منه الدكتور محمد عبد الله ماضي: أنباء الزمن في تاريخ اليمن.

ثانياً: المخطوطات

١ ـ ابن أبي الرجال (صفي الدين بن صالح ت ١٠٩٢ هـ): مطلع البدور ومجمع البحور (يحتوي على ١٣٠٠ ترجمة لرجال من الزيدية، ١١١، ١١٢ تاريخ، معهد المخطوطات بالقاهرة رقم ١٢٣١ تاريخ ـ دار الكتب المصرية مصور ٤٣٢٢ تاريخ.

٢ ـ ابن حابس (أحمد بن يحيى ت ١٠٦١ هـ) الإيضاح على المصباح أو شرح مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم) علم الكلام ٢٠ (المكتبة الغربية ـ صنعاء).

٣ ـ ابن حمزة (عبد الله ت ٦١٤ هـ): الشافي في علم الكلام ٧٧، ٧٨. (المكتبة الغربية).

٤ ـ شرح الرسالةالناصحة بالدلائل الواضحة في معرفة رب العالمين وما يتصل به من أصول الدين.

٥ ـ ابن حمزة (يحيى ت ٧٤٩ هـ): الشامل بحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية علم الكلام ٨٨. (المكتبة الغربية).

٦ ـ ابن الوزير (أحمد بن عبد الله ت ٩٨٥ هـ): تاريخ ابن الوزير (تاريخ الزيدية حتى آل الوزير) ١١٩ تاريخ ـ دار الكتب المصرية ٢٨٣١٦ مصور.

٧ ـ أحمد بن سليمان (ت ٥٦٦ هـ): حقائق المعرفة في أصول الدين على منهج سيد المرسلين علم الكلام ٥٠ (المكتبة الغربية).

٨ ـ الجشمي (الحاكم)، شرح عيون المسائل جزءان، علم الكلام ٩٩. (المكتبة الغربية).

٩ ـ حميدان بن يحيى: مجموع حميدان بن يحيى ويشتمل على عدة رسائل مجموع ٨. المكتبة الغربية.

١٠ ـ الرصاص (الحسن بن محمد بن أبي بكر): الثلاثون مسألة، مجموع٣.

١١ ـ زيد (الإمام): المجموع (جمع ورواية أبي خالد الواسطي وشرح شرف الدين الحسين الصنعاني ت ١٢٢١ هـ.

١٢ ـ السحولي (إبراهيم بن يحيى): حاشية (الثلاثون مسألة)، علم الكلام ٩٤. المكتبة الغربية.

١٣ ـ السماوي (محمد بن صالح ت ١٢٤١ هـ) مختصر طبقات الزيدية.

١٤ ـ الشرفي (محمد أحمد بن محمد بن صلاح ١٠٥٥): عدة الأكياس شرح كتاب الأساس، علم الكلام.١١٧ . المكتبة الغربية.

١٥ ـ صارم الدين بن محمد بن الوزير ت ٩١٤: القصيدة البسامة.
(الجواهر المغنية في سير الأئمة الأخيار) نحو ٢٣٠ بيتاً في مدح الأئمة وقد قام بتذليل أبياتها بعده كثيرون منهم داود بن الهادي المقريدي وأحمد الشرفي ثم شرح القصيدة في كتابه اللآلي الوضيئة في ٤ مجلدات ثم ذيل الشرفي مهدي بن محمد ثم عبد الله بن الوزير (ت ١١٤٧ هـ) في كتابه الروض الباسم الصغير وبعده محمد بن محمد بن إسماعيل الكبسي ت ١٣١٥ هـ وشرحه في كتابه: العناية التامة شرح أنوار الإمامة تكملة أبيات البسامة ٧٠ تاريخ : ١٠٧، ١٠٨ (المكتبة الغربية).

١٦ ـ صارم الدين إبراهيم بن القاسم بن محمد بن القاسم بن محمد (ت ١١٥٣ هـ) طبقات الزيدية رواة الفقه والآثار ٣ مجلدات ـ دار الكتب ٣٠٧ ميكروفيلم (يعرف بطبقات الزيدية الكبرى تميزاً له عن الطبقات الصغرى ليحيى بن الحسين).

١٧ ـ القاسم بن محمد (المنصور بالله): الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين وعدله المخلوقين عدة نسخ منها علم الكلام ٩.

١٨ ـ مجموع المنصور بالله القاسم بن محمد ٢٤.

١٩ ـ المحلي (حميد بن أحمد ت ٦٥٢ هـ): الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية ١٥ تاريخ وقد وضع له الزحيف الصعدي (ت ٩١٦ هـ) ذيلا سماه «اللواحق الندية للحدائق الوردية»، دار الكتب ٢١٣٦ تاريخ مصوره.

٢٠ ـ محاسن الأزهار في مناقب العترة الأطهار: المتحف البريطاني رقم ٧٦١.

٢١ ـ يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت ١١٠٠ هـ): أنباء الزمن في تاريخ

اليمن، ١٣٧ تاريخ - دار الكتب ١٣٤٧ تاريخ، ونسخة بمكتبة السيد/ محمد بن محمد المنصور.

٢٢ - طبقات الزيدية الصغرى (ويعرف باسم المستطاب في تراجم رجال الزيدية الأطياب) يحتوي على ٥٠٠ ترجمة واعتمد على ٤٢ مصدراً أغلبها مفقود، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية ١٥٦٣٢ ح ونسخة بمكتبة السيد محمد المنصور ويعد هذا الكتاب للنشر أيمن فؤاد سيد استكمالاً لعمل والده.

٢٣ - يحيى حميد (يحيى بن محمد بن الحسن بن حميد المقراني الحارثي المزحجي ت ٩٩٠ هـ) نزهة الأنظار في ذكر أئمة الزيدية الأطهار مجموع ٩٠ ميكروفيلم بدار الكتب المصرية رقم ٣٥٨ (*).

(*) اكتفيت بذكر أهم المصادر العامة، أما المصادر الخاصة بكل شخصية فمذكورة في الهوامش، الرقم المذكور أمام كل مخطوط هو رقمه بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء.

الفهرس